(٤٤) من تراث الكوثري

الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة

تأليف

أبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي

عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وصححه

مولانا الأستاذ المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

محمد زاهد بن الحسن الكوثري

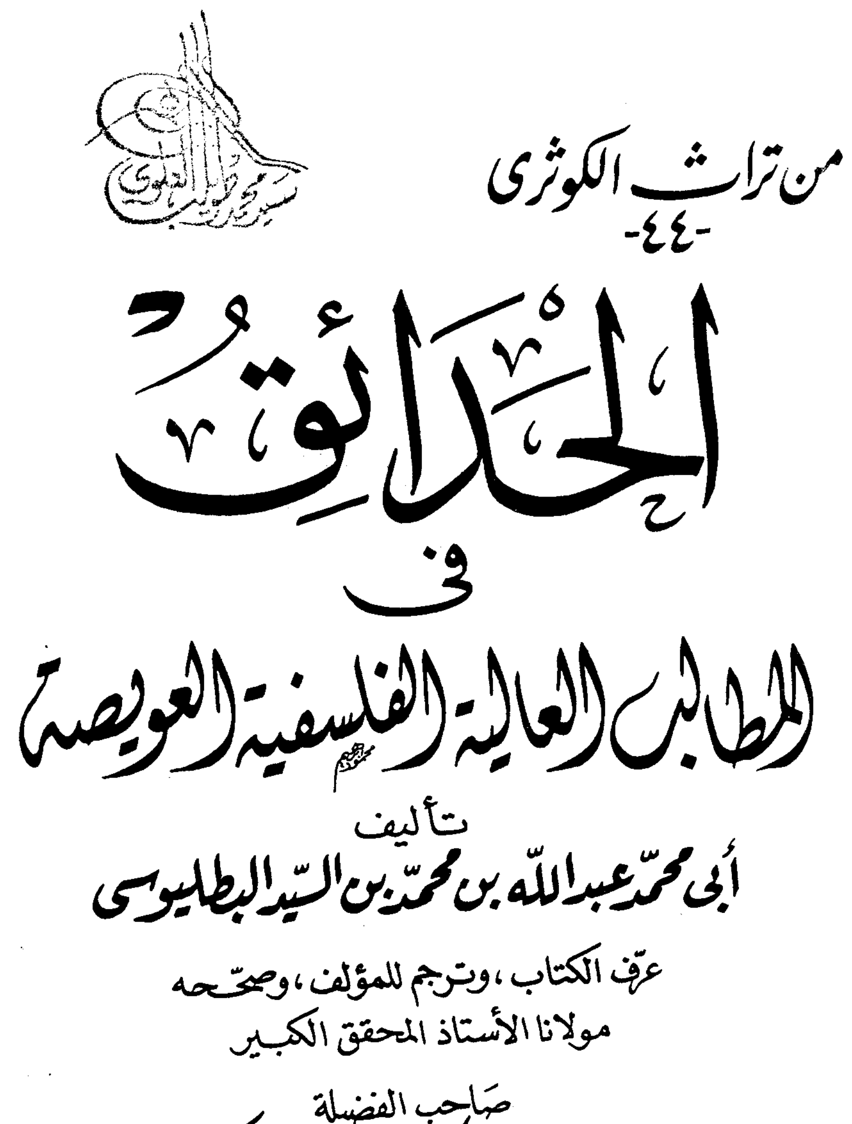
وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقاً

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر

☎ ٥١٢٠٨٤٧



من تراث الكوثري

-٤٤-

الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة

تأليف

أبى محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى

عرّف الكتاب، وترجم للمؤلف، وصحّحه
مولانا الأستاذ المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

محمد زاهد بن الحسن الكوثرى

وكيل المشيخة الإسلامية فى الخلافة العثمانية سابقًا

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

البطليـــــوسي ، عبـد الله بـن محمـد بـن الســـيد ،
1052 – 1127 .
الحـدائق فـي المطالـب العاليـة الفلسـفية العويصـــة /
تـأليف أبـــي محمـد عبـد الله بـن محمـد بـن الســيد
البطليوسي ؛ عرف الكتـاب وترجمـه وصـححه محمـد
زاهـــد بـن الحســن الكـوثرى . ــ ط 01 ـــ .
القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث ، 2006 .
64 ص ؛ 17 * 24 سـم . ـ (من تـراث الكـوثرى
؛ 44)
تدمك : 4 – 117 – 315 – 977
1 - الفلسفـة أ / الكوثرى ، محمد زاهد بن الحسـن
(مترجم ومصحح)
2 - العنـــوان

رقم الإيداع : 9563 / 2006 م



كلمة عن كتاب الحدائق
فى المطالب العالية الفلسفية العويصة
وعن مؤلفه أبى محمد عبد الله بن محمد بن السِيد البَطَلْيوسى

يتصور الفلاسفة الإشراقيون والصوفية دائرة وهمية، فى ترتيب الموجودات الصادرة من المبدع الحكيم جل جلاله، ويعتبرون أنها تبتدئ من نقطة مرجعها إليها، ويتلون فى ذلك قوله تعالى: ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ**﴾ [الأعراف:٢٩]، ويشير إليها أغلب من كتب فى "المبدأ والمعاد" من أمثال عزيز النسفى الباطنى، وابن سينا الحكيم المشهور، والصدر الشيرازى، والصدر الشروانى، وصاحب "معرفتنامه" والبرهان الكورانى فى "المسلك المختار فى أول صادر من الواجب بالاختيار"، وكذلك الكتب المؤلفة فى مراتب الوجود.

وبين هؤلاء من ينحو ناحية التناسخ فى البدء والعود، ويضل عن الجادة، ويعتاص على كثير من الباحثين وجه الصواب فى تلك المطالب فيحمل بعضهم الكلام على غير محمله تذرعا بالإجمال القائم فيه إلى تأويل باطل.

ومن ادعاءاتهم بلوغ ذات الإنسان بعد الممات إلى حيث يبلغ علمه، ويتصورون فى ذلك أيضا دائرة وهمية، كما يتصورون دائرة

كذلك فى الأعداد، ويقولون إن العقل الجزئى قد يتصور بصورة العقل الكلي، وتلك مباحث توجب التمهيد لها بإيضاح مغزاهم فى العقول العشرة وما إليها.

ومن الآراء المعزوة إليهم دعوى أن البارى جل شأنه لا يصح أن يوصف بصفات إلا على طريق السلب، وأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه - سبحان الله عن إفك الأفاكين - وقد سئل المؤلف عن تلك المشاكل وعن البرهان على بقاء النفس الناطقة بعد الموت.

وتلك - كما يقول المؤلف - مطالب ضيقة المسالك، وكثيراً ما تؤدى بسالكها إلى المهالك، وقد أجاب المؤلف فى هذا الكتاب عن تلك الأسئلة العويصة، إجابة خريت، خبير بتلك المضايق، بصير بوجوه الكشف عن الحقائق، وسعى فى أن لا يحيد فى بيانه قيد شعرة عن حدود شرع الله بقدر ما استطاع، ولمباحثه صلة وثيقة بمباحث "اللمعة" وأجاد فى بيان آراء الفلاسفة فى تلك المطالب.

وقد صدق الفتح بن خاقان فى "قلائد العقيان ومحاسن الأعيان" حيث قال فى ترجمة المؤلف: "وله تحقق فى العلوم الحديثة والقديمة وتصرف فى طرقها القويمة، ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع، وتآليفه صنوف، وهى اليوم فى الآذان شنوف". كما صدق ابن خلكان وابن فرحون وغيرهما من المترجمين له حيث قالوا: "كان حسن التعليم، جيد التفهيم، ثقة ضابطا" فها هو كتابه هذا تجده إليه المنتهى فى حسن البيان وجودة التفهيم لتلك المسائل العويصة فيجعلها سهلة التفهم لكل من ألقى إلى كلامه سمعه ووجه إليه بصيرته.

وكتابه "التنبيه على الأسباب الموجبة للخلاف بين الأمة" لم يؤلف مثله فى موضوعه على صغره، وشرحه على سقط الزند يفضله ابن خلكان على شرح المعرى نفسه عليه، وكتابه فى المثلثات العربية إليه المنتهى فى الإجادة عندهم، وله شرح أدب الكاتب المشهور بالاقتضاب، والحلل فى شرح أبيات الجمل، وإصلاح الخلل الواقع فى الجمل، وشرح ديوان المتنبى، والمسائل المنثورة، وشرح الموطأ وغير ذلك، ومن شيوخه أبو على الغسانى الحافظ، كان عالما باللغة والأدب متبحراً فيهما، فقيهاً، وكان له يد فى الفلسفة والعلوم القديمة، وله أشعار رنانة ذكرت فى قلائد العقيان ووفيات الأعيان نماذج منها كافية.

ومن شعره فى أبناء صاحب قرطبة الثلاثة الذين كان افتتن بهم:

أخفيت سقمى حتى كاد يخفينى   وهمت فى حب عزون فعزونى

ثم ارحمونى برحمون فإن ظمئت   نفسى إلى ريق حسون فحسونى

ولد فى بطليوس بفتحتين فسكون سنة ٤٤٤هـ وتوفى ببلنسية فى رجب سنة ٥٢١ هـ وكلتاهما من بلاد الأندلس، والسيد بكسر السين وسكون الياء من أسماء الذئب فى اللغة، سمى به جده- سامحه الله وأعلى منزلته فى الجنة.

محمد زاهد الكوثرى



وهو حسبى

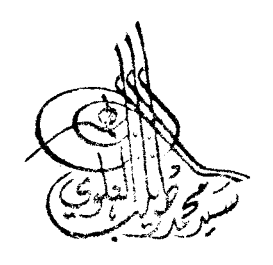
كتاب الحدائق

لابن السيد البطليوسى

قال عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى (رحمة الله عليه):
سألتنى – أبان الله لك الخفيات، وعصمك من الشبهات، وأمدك بنور من العقل يجلو عن بصيرتك ظلمة الجهل حتى ترى بعين لبك مراتب المعقولات، كما رأيت بعين جسمك مراتب المحسوسات – عن معنى قول الحكماء إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول يحكى دائرة وهمية تبدأ من نقطة وترجع إليها ومرجعها فى صورة الإنسان، وعن قولهم إن الإنسان تبلغ ذاته بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه فى حياته وإن علمه يحكى أيضاً دائرة وهمية، وعن قولهم إن فى قوة العقل الجزئى أن يتصور بصورة العقل الكلى، وعن قولهم ان العدد دائرة وهمية كدائرة الآحاد والعشرات. ودائرة المئآت ودائرة الألوف، وعن قولهم إن صفات البارى تعالى لا يصح أن يوصف بها إلا على طريق السلب، وعن قولهم

إن البارى تعالى لا يعرف إلا نفسه، وما البرهان على بقاء النفس الناطقة بعد الموت؟

وهذه – أعزك الله – مطالب ضيقة المسالك، وكثيراً ما تقضى بسالكها إلى المهالك، وسأقول فيها بما انتهى إليه علمى، وأحاط به فهمى. وبالله أعتصم من الخطأ والزلل، وإياه أسأل التوفيق إلى الصواب فى القول والعمل – لا رب غيره.



الباب الأول

فى شرح قولهم إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول يحكى دائرة وهمية مرجعها إلى مبدئها فى صورة الإنسان

فأقول – وبالله أعتصم – مخبراً عن أغراضهم ومقاصدهم، وإن كنت استعملت على جهة التقريب ألفاظاً غير ألفاظهم: إن البارى تعالى – فهو الذى يسمونه السبب الأول والعلة الأولى وعلة العلل – لما كان هو الذى أفاض الموجودات وأعطى كل موجودة منها قسطه من الوجود.. ولم يجز فى الحكمة أن تكون كلها فى مرتبة واحدة، صار بعضها أرفع من بعض وبعضها أحط من بعض وصار وجود أقربها مرتبة منه علة لوجود أبعدها فلا يوجد أبعدها منه إلا بوجود أقربها منه وتوسطه، ولست أريد بذكر القرب والبعد إثبات مكان لأن البارى تعالى لا يوصف بالمكان وكذلك كل معقول لا مادة له. وإنما أريد بذكر القرب والبعد مراتبها فى الوجود، وأقرب ما يمثل به وجود الموجودات عنه تعالى وجود الأعداد عن الواحد، وإن كان البارى تعالى لا يجوز أن يشبه بشىء، وكذلك صفاته وأفعاله، ولكنه على جهة التقريب فكما أن الثلاثة لا توجد عن الواحد إلا بتوسط وجود الاثنين، وكذلك الأربعة لا توجد إلا بتوسط وجود الثلاثة والاثنين ولا توجد الخمسة إلا بتوسط وجود الأربعة والثلاثة والاثنين وكذلك سائر الأعداد ولهذا صار وجود كل واحد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد علة لوجود جميعها إذ كان لا يصح وجود الأبعد إلا بوجود الأقرب، وكذلك يمثل بالتقريب وجود الموجودات عن

البارى تعالى لا على الحقيقة. ومعلوم أن (الشىء) لا يشبه بغيره من جميع جهاته إنما يشبه به فى بعض معانيه وصفاته فلما كان وجود الموجودات عنه تعالى على هذه الصفة كان كمال كل موجود على قدر مرتبته منه فى الوجود: فكان أكملها وجوداً وأقلها نقصا الموجود الذى هو فى مرتبة الاثنين وتمثيلا تقريبا لما قدمناه من العذر فى ذلك، ثم الثالث أنقص من الثانى، ثم الرابع أنقص من الثالث، وهكذا لم تزل الموجودات تنقص مرتبة على قدر بعدها من المرتبة الأولى حتى انتهت إلى أنقصها مرتبة الذى لا أنقص منه إذ كانت مراتب الموجودات متناهية وكان إثبات ما لا نهاية له بالفعل من المحال وإنما يصح إثباته بالقوة والإمكان. ثم تنعكس الموجودات متصاعدة من أدناها مرتبة إلى أعلاها إلى أن تنتهى إلى أكمل المراتب التى حصلت لها بالطبع أن تبلغها وتسلك فى تصاعدها المسلك الذى سلكته فى تسافلها، أعنى أنها لا تصعد إلى المرتبة الثانية إلا بعد الأولى ولا الرابعة إلا بعد الثالثة، وبيان ذلك أن البارى تعالى له المرتبة الأولى من الوجود وهو متوحد بوجوده لا يشركه فى وجوده شىء كما لا يشركه شىء فى صفاته.

وأول موجود أوجده وأبدعه تعالى الموجودات التى يسمونها الثوانى ويسمونها العقول المجردة عن المادة وهى تسعة على عدد الآحاد التسعة ترتبت فى الوجود عنه كمراتب الأعداد أول، وثان وثالث إلى التاسع الذى هو نهايتها كما صار التاسع من العدد نهاية الآحاد، وأول هذه النسبة إلى الله تعالى فى مرتبة الاثنين على جهة التقريب وبالنسبة إلى الموجودات المبدعات فى مرتبة الواجد لأن البارى تعالى بائن عن

الموجودات غير موصوف بشىء من صفاتها وكل واحد من الأفلاك التسعة موجود عن البارى تعالى بتوسط وجود كل واحد من هذه التسعة. ثم تلى مرتبة هذه الثوانى التسعة فى الوجود مرتبة العقل الموكل بعالم العناصر وهو الذى يسمونه العقل الفعّال وهو يوافق الموجودات الثوانى التسعة فى أنه عقل مجرد عن المادة مثلها، وإنما فصلوه منها وجعلوا له مرتبة عاشرة على حدة لوجهين.

أحدهما: أن الثوانى التسعة موكلة بالأفلاك التسعة، والعقل الفعّال موكل بعالم العناصر.

والوجه الثانى: أن هذا العقل الفعّال تسرى قوته فى الأجرام الناطقة التى دون فلك القمر كما يسرى نور الشمس وعنه يحصل النطق فى كل مكون مستعد لقبول القوة الناطقة وكل ما تجوهر من الموجودات الطبيعية فبمرتبته يلحق، وهذا المعنى ليس بموجود فى الثوانى.

وذكروا أن فيض العقول المجردة انقطع عند العقل الفعّال فليس بعد مرتبته إلا مرتبة النفس الناطقة وإنما وجب ان ينقطع فيض العقول المجردة عنده لأنه اجتمعت فيه قوى العقول التسعة كلها فصار مبدأ لما دونه من الموجودات كما اجتمعت قوى الآحاد التسعة من العدد فى العشرة فصارت بذلك مبدا لما عداها من العشرات، ولذلك جعلوا هذا العقل المجرد عن المادة فى مرتبة العشرة من العدد، ألا ترى أن العشرة فى مرتبة الواحد والعشرين فى مرتبة الاثنين والثلاثين فى مرتبة الثلاثة حتى تصير التسعون فى مرتبة التسعة فينتهى وجود العشرات فى

التسعين وتصير المائة فى مرتبة الواحد؟ وسنزيد هذا بيانا عند ذكرنا دوائر العدد الوهمية إن شاء الله تعالى.

ثم تلى مرتبة العقل الفعّال فى الوجود مرتبة النفس وهى موافقة للعقول المجردة عن المادة فى أنها ليست بجسم كما أن تلك ليست أجساما، وهى مخالفة لها فى أنها توجد مع الجسم وتقرن به فأكسبها ذلك كدراً وظلمة، ولذلك صارت نفس الإنسان تجهل ذاتها ولا تراها حتى تستضىء بنور العقل وهى فى ذلك بمنزلة رجل حصل فى ظلمة فهو لا يرى جسمه ولا غيره فاذا أضاء له الجو وسرى فى عينيه نور الشمس رأى حينئذ جسده وما حوله من المجسمات، كذلك النفس تمنعها ظلمة الجسم من رؤية ذاتها ورؤية الصور العقلية المجردة، فإذا أفاض عليها العقل نوره رأت ذاتها وغيرها من المعقولات ولها مراتب كثيرة كما أن للعقول المجردة المذكورة مراتب، فمن الحكماء من رأى مراتبها اثنتى عشرة مرتبة: تسع للأفلاك وثلاث لما تحت فلك القمر وهى النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة. ومنهم من جعلها خمس عشرة مرتبة: تسع للأفلاك وخمس لما دون فلك القمر وهى النفس النباتية وهى أدناها مرتبة وفوقها النفس الحيوانية وفوقها النفس الناطقة وفوقها النفس الفلسفية وفوقها النفس النبوية فهى أربع عشرة مرتبة والخامسة عشرة مرتبة النفس الكلية ونحن نذكر خواص كل واحدة من هذه النفوس وفصولها لتتبين صحة هذا التقسيم إذا فرغنا من هذا الباب- ان شاء الله تعالى.

ونرجع إلى ما كنا فيه من مراتب الموجودات، فنقول: إن الذى يلى مرتبة الوجود مرتبة الصورة ثم يلى مرتبة الصورة مرتبة الجوهر الحامل للصورة، وإنما جعلت مرتبة الصورة قبل مرتبة الجوهر الحامل للصورة لوجهين:

أحدهما[١]: لأننا ابتدأنا من أعلى مراتب الموجودات منحدرين إلى أدناها فكانت الصورة على هذا الترتيب قبل الجوهر الحامل لها، ولو بدأنا من أدنى الموجودات متصاعدين إلى أعلاها لكان الجوهر الذى هو الحامل للصورة قبل الصورة فى المرتبة.

ولهذا الجوهر الحامل للصورة صنفان: ارفعهما الجوهر الذى يحمل صورة الأفلاك وما فيها، وأدناهما الجوهر الذى يحمل الصورة التى تحت فلك القمر فهذا الجوهر الحامل لصورة الموجودات التى دون فلك القمر يسمونه الهيولى، وإنما فصل هذا الجوهر من الجوهر الحامل لصورة الأفلاك وما فيها من الكواكب – وإن كانا قد اتفقا فى أن كل واحد منهما جوهر حامل للصورة – لأن صورة الأفلاك والكواكب ثابتة فى موضوعاتها وهذا الجوهر الآخر صورة غير ثابتة لأنه يلبس الصورة تارة ويخلعها تارة فهو مستحيل[٢] متغير بجملته وذلك إنما يتغير ويستحيل بالمكان وما فيه من الاختلاف اختلاف النسب.

وهذه الهيولى عندهم أحط الموجودات وأنقصها مرتبة ومنها تبدأ الموجودات الطبيعية بالترقى صاعدة نحو أعلى مراتبها بعكس حالها حين

---

(١) الوجه الثانى غير مذكور فيما بعد.انتهى مصححه.

(٢) أى متحول.

انحدرت إلى أدنى مراتبها، وإنما كان ذلك لدوران الأفلاك حولها وإلباسها للصورة التى كانت فيها بالقوة ثم تخرج بدوران الأفلاك إلى الفعل كما شاء بارئها – لا إله إلا هو – فأول صورة لبستها الهيولى صورة الأركان الأربعة وهى: الأرض، والماء، والهواء، والنار وكان ذلك أول كمال لحقها ثم لبس صورة المعادن بواسطة صورة الأركان، ثم صورة النبات بواسطة صنورة المعادن وصورة الأركان ثم صورة الحيوان غير الناطق بواسطة صورة النبات، وصورة المعادن، وصورة الأركان، ثم صورة الإنسان الذى هو حيوان ناطق بتوسط صورة (الحيوان) غير الناطق وصور النبات وصور المعادن وصور الأركان.

فكانت صورة الإنسان أكمل الصور الطبيعية ولا مرتبة بعدها إلا ان يتجوهر الإنسان بالمعارف فيلتحق بمرتبة المعقولات المجردة من الهيولى والمادة الشبيهة بالهيولى، أعنى موضع صور الأفلاك وما فيها فاذا حصل بالتجوهر فى مرتبة المعقولات حصل فى المرتبة التى منها انحطت النفس الناطقة إلى الأجرام وهى مرتبة العقل الفعّال فصارت الموجودات بهذا الاعتبار كدائرة استدارت حتى التقى طرفاها وصار الإنسان آخر الدائرة الذى يرجع على أولها إلا أن الإنسان عندهم لا يلحق عند تجوهره بأول الثوانى الذى هو أعلاها مرتبة وإنما أقصى كماله أن يلحق بالمرتبة العاشرة وهى مرتبة العقل الفعّال.

فهذا مذهب أرسطاطاليس، وأفلاطون، وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد وأما الفلاسفة المجوس فزعموا أن العقول المفارقة للمادة تترقى أيضا بعضها إلى مرتبة بعض

حتى يصير أعلاها فى مرتبة البارئ عز وجل – تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً – (وهذا) القول كفر بحت عند أرسطاطاليس وجميع من ذكرناه لأنه يوجب استحالة البارى – تعالى عن قولهم .

فإن قال قائل: فكيف صار كالدائرة؟ وإنما نحن بمرتبة العقل الفعّال على رأى أرسطو وهى المرتبة العاشرة وأيضا كان حكمه إذا كان كالدائرة أن يرجع إلى البارى تعالى الذى هو أول موجود بدأ منه الفيض؟

فالجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن (العقل الفعّال آخر) العقول المفارقة عند انحدار الوجود وهو أولها عند تصاعد الأشياء. فإذا بلغ العقل الإنسانى تلك المرتبة كان بمنزلة رجوع طرفى الدائرة إلى الآخرة.

والوجه الثانى: أن العقل الإنسانى ليس مبدؤه من الثوانى عندهم إنما مبدؤه من العقل الفعّال فإذا عاد إليه كان بمنزلة الدائرة.

وقد وجب علينا أن نصل بهذا الباب ذكر خواص النفوس الخمس التى قدمنا ذكرها ليتبين الفرق بينها إذ كانت الخاصية قد تقوم مقام الفصل الجوهرى فما نتعدى سدده.

خواص النفس النباتية وتسمى الشهوانية

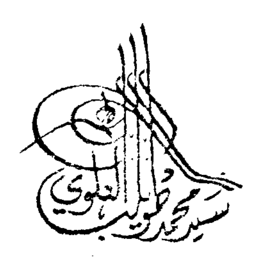
خواص هذه النفس، النزوع إلى الغذاء وطلبه والالتذاذ بوجوده إذا وجدته والاستضرار بفقده إذا فقدته واستدعاء الموافق من الأغذية ودفع المخالف وحفظ الشيء بشخصه (ونوعه) أما حفظ شخصه فإنه يكون بالغذاء وأما حفظ نوعه فبالتوليد ويسمى هذا (الحفظ) التقويم الطبيعى، ولها الهياكل غير اللحمية والأعضاء المتشابهة الأجزاء ولها (من القوى) جاذبة، وممسكة، وهاضمة، ودافعة، وغاذية، ومنمية، ومصورة ولها من الشعور والإحساس تمييز الجهات الست، وإرسال العروق نحو المواضع الندية، وتوجيه الفروع والأعصاب نحو المواضع المنبعثة والانحراف عن المواضع الضيقة.

خواص النفس الحيوانية وتسمى الغضبية

خواص هذه النفس شهوة النكاح، وشهوة الانتقام، وشهوة الرياسة والغلبة ولها الهياكل اللحمية والدموية وقد يوجد من هياكلها ما لا دم له ولها الأعضاء الآلية والحركة الاختيارية ولها الحواس الخمس ومنها ما ينقصه بعض الحواس ولها اللذة والألم فيوجد لبعضها التخيل والوهم.

خواص النفس الإنسانية وتسمى الناطقة

خواص هذه النفس الرؤية، والفكر، ومحبة العلم والمعرفة، ولها الهياكل المنتصبة والعمل بالقدر.



خواص النفس الحكمية الفلسفية

خواص هذه النفس محبة العلوم الفلسفية التى لا يراد منها أكثر من الوقوف على حقائقها فقط والحرص على معرفة أسباب الأشياء وعللها والاستدلال بظواهر الصور على بواطنها ومعرفة مراتب الموجودات (فى) الوجود وكيف انبعثت عن البارئ تعالى؟ وكيف انبعث بعضها عن بعض لما سرى فيها (وحدانية) من الله تعالى حصل لكل موجود ذات ينفصل بها من ذات موجود آخر[١]. وبها يكون وجود الصور فى الهيولى وفى الموضوع الشبيه بالهيولى وهو الجوهر الحاصل لصور الأفلاك والكواكب، وهل العالم قديم أو محدث؟ وما الفرق بين الأزلى والمحدث؟ وما الفرق بين الأزلى المطلق، والأزلى المضاف؟ وما الفرق بين المبدع والمكون؟ وكيف صار المبدع واسطة بين الأزلى والمكون؟ وهل خالق العالم واحد أو أكثر من واحد؟ وإقامة البراهين على أنه لا يصح إلا أن يكون واحداً لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء؟ وما الحكمة فى وجود الأشياء على ما هى عليه؟ وما المكون منها وما المبدع؟ وما الفرق بين الفاعل على الحقيقة والفاعل على المجاز والفاعل على الإطلاق؟ وما الحكمة فى دوران الأفلاك حركة مستديرة غير مستقيمة؟ وما الواجب والممكن وما الممتنع؟ وكيف صار ما فوق الأربعة الأركان من حيز الواجب وما تحت الأفلاك من حيز الممكن؟ وما الموجودات التى أوتيت كمالها فى جواهرها وأفعالها؟ وما الموجودات التى لم تؤت كمالها لا فى

---

(١) وسيأتى من المصنف ما هو أوضح فى تبيين مراده من هذا الكلام.

جواهرها ولا فى أفعالها فهما طرفان والموجودات التى أوتيت كمالها فى جواهرها ولم تؤت كمالها فى أفعالها فصارت متوسطة بين الطرفين ولم لم يكن للنصف الأول[١] حركة، ويتحرك النصف الآخر[٢]؟. وما الحكمة فى النواميس والنبوات فى عالم (الكون) والفساد؟ وما الفرق بين النبوة والسحر والكهانة والفلسفة؟ وكيف تفيض قوة الوحى على الأنبياء؟ وما الفرق بين الإنسان الذى يوحى إليه والذى لا يوحى إليه؟ ولم صار الإنسان مأموراً منهيا دون غيره؟ ولم يسمى عالما صغيرا ويسمى العالم إنسانا كبيراً؟ وما السياسة وكم أنواعها؟.

فهذه الأمور كلها من خاصة النفس الفلسفية أن تعرفها بعضها على جهة التصور وبعضها على جهة التحقيق من غير تصور ولكن ليست كل نفس تتعاطى الفلسفة تتهيأ لها أن تعرف ذلك كله ولكن يعرف بعضه وانما تتهيأ معرفة هذه الأمور على كمالها للنفس التى اتفق لها فى فطرتها وكونها استعداد لقبول ذلك وكانت هاجرة للذات مميتة للشهوات زاهدة فى الدينار والدرهم محبة للخير وأهله مبغضة للشر وأهله مرتبطة بالنواميس مكتسبة للفضائل مطرحة للرذائل وقد اجتمع لها العلم والعمل فهذا هو الفيلسوف الحق عند أرسطاطاليس وأفلاطون وزعماء الفلاسفة فمن لم تكن عندهم هذه الصفة فليس بفيلسوف ولذلك قال أرسطاطاليس "ليس الغرض أن تعلم فقط إنما الغرض أن تعلم وتعمل وتكونوا أخيار فضلاء مرتبطين بالنواميس".

---

(١) يعنى ما فوق العقل الفعال.

(٢) يعنى ما دون العقل الفعال.

وقال: "اقتلوا من لا دين له" وقال أفلاطون: "من أراد قراءة الفلسفة فليطهر أخلاقه من الرذائل فإنه لا يتعلم الفلسفة الطاهرة من كان (رذلا) كما لا يمكن أحد أن يرى وجهه فى ماء كدر ومرآة صدئة".

خواص النفس النبوية

خواص هذه النفس الشريفة تلقى الوحى والإلهام والاتصال بالعقل الفعال وتقويم سائر النفوس المنحرفة عن الحق وتسديد الإنسان حتى يفعل ما ينبغى على الوجه الذى ينبغى من الوجه الذى ينبغى من أجل ما ينبغى فى الوقت الذى ينبغى، وإكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والوعظ، والتذكير، والترغيب، والترهيب، والإخبار بالاشياء التى ليست فى قوة النفس الفلسفية أن تعلمها لأن النفس الفلسفية إنما تتعاطى النظر فى الكليات خاصة ولذلك قال أفلاطون: "نحن عاجزون عن فهم ما جاءت به الشرائع وإنما نعلم من ذلك يسيرا ونجهل كثيرا" ولذلك كان أرسطو يأمر بالتسليم لما جاءت به الشرائع ويأمر بالتأديب لمن تعرض لتعليل أوامرها ونواهيها وتعاطى الخوض فيها وهذه النفس أشرف النفوس التى فى عالم الأركان وأعلاها وهى السائسة المدبرة لسياسة النفوس ولا يتفق أن توجد هذه النفس الشريفة إلا فى ذوى الفطر الكاملة وهذه النفس لا تحتاج فى اكتساب المعارف والعلوم إلى المقاييس والمقدمات كما تحتاجه النفوس الفلسفية لأن المقاييس العلمية إنما هى (وسائط) وضعها ذوو الفطر الكاملة تسديداً وتقويما لذوى الفطر الناقصة فإذا (كان) الإنسان فى أصل مولده فطر فطرة كاملة استغنى عن تلك المقاييس ووجد الأمور العقلية كأنها مصورة فى نفسه وكما أنا نجد فى

الفطرة الانسانية فطراً فى نهاية النقص قريبة من فطر البهائم فكذلك لا محالة نجد فيها فطراً فى نهاية الكمال قريبة من فطر الملائكة فتكون هذه الفطرة لا تحتاج إلى تقويم بالمقاييس العلمية كما لا تحتاج الملائكة بل يكفيها أقل إشارة وأيسر عبارة ويكون الله تبارك وتعالى قد أكمل هذه الفطرة فى أصل خلقتها ليسوس العالم بواسطتها وهذا يوجب أن تكون النبوة الهاماً لا اكتسابا.

خاصية النفس الكلية

مرتبة هذه النفس عند من أثبتها من الفلاسفة تحت أفق العقل الفعّال والعقل محيط بها من جميع جهاتها وهى محيطة بكرة الأفلاك ولها فيما زعموا دائرتان وخط مستقيم. فالدائرة الأولى متصلة بالفلك المحيط وهو طرفها الأعلى والدائرة الثانية هى الطرف الأدنى ومكانها مركز الأرض، وهذا تقريب لان الجواهر العقلية لا توصف بالأمكنة والوجهات الست وزعموا أن بين طرفها الأعلى وطرفها الأدنى خطا يصل بين الدائرتين يسمونه سلم المعارج ويتصل الوحى بالأنفس الجزئية الطاهرة وبه ينزل الملائكة وتصعد الأرواح الزكية إلى العالم الأعلى ولهم فيها كلام طويل اقتصرنا منه على هذه الجملة لأن غرضنا فى هذا الكتاب غير ذلك.

الباب الثانى

فى شرح قولهم إن علم الإنسان يحكى دائرة وهمية وإن ذاته تبلغ بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه فى حياته

قد تأملت – أرشدنا وإياك الله إلى الصواب فى القول والعمل، وعصمنا من الخطأ والزلل – هذا الذى قالوه واعتبرت ما ذكروه فوجدته **يحتمل تأويلين:**

أحدهما: أن الإنسان يفتح نظره بشىء لا مادة له وينتهى إلى شىء لا مادة له فيكون مرجع نظره عليه إلى مبتدئه كما أن صورة الإنسان من شىء لا مادة له وغايته أن يعود إلى شىء لا مادة له ولست أعنى بمبتدئه صورة جسمه التى هى شكل هيولاه لأن هذه مبدؤها المادة. وإنما أعنى مبدأ صورته الناطقة التى بها صار الإنسان إنسانا وانفصل عن الحيوان الذى لا نطق له لأن هذه الصورة مبدؤها من العقل الفعّال ومرجعها إليه وسنشرح هذه الجمليات.

مبدأ علم الإنسان الأعداد التى لا (تحتاج فى تفهيمها) إلى مادة ثم يترقى منها إلى النظر فى الأعظام التى تحتاج إلى تفهيم المادة غير ان ما يحتاج إليه فى بعضها من المادة أقل مما يحتاج إليه فى بعض فإن (أقل) الأعظام النقطة التى هى مبتدأ الخط لا بُعد لها ثم الخط الذى هو مبدأ السطح ثم السطح الذى هو مبدأ الجسم وهذه تحتاج فى تفهيمه إلى مادة يسيرة فإذا انتهى إلى النظر فى الجسم استغرق فى المادة وجعل ينظره فى العلم الطبيعى ثم يبتدئ ينسلخ من المادة قليلا قليلا على تدريج

كما ترقى إليها قليلا قليلا عند نظره فى النقطة والخط والسطح فلا يزال كذلك حتى يفارق المادة قليلا وذلك أنه إذا نظر فى العناصر والمعادن فإنما ينظر فى أجسام محيطة ليس فيها مبدأ غير الطبيعة، فإذا صار إلى النظر فى النبات وجد فيه مبدأ من مبادئ النفس وتسمى هذه النفس النفس النباتية فيكون قد ابتدأ بالانسلاخ من المادة قليلا، فإذا صار إلى النظر فى الحيوان غير الناطق وجد اثر النفس فيه أقوى وتسمى هذه النفس النفس الحيوانية فيكون قد انسلخ من المادة أكثر، فإذا صار إلى النظر فى الحيوان الناطق وجد أثر النفس فيه أقوى ووجد فيه مبدأ آخر غير النفس الحيوانية وهو الاستعداد لقبول الأمور المعقولات ثم يشرع بالنظر فى أمر النفس فيصير متوسطا بين الأمور العقلية المجردة عن المادة والأمور الجسمانية ذوات المواد فإذا أمعن فى أمر النفس (الناطقة) لاحت له المبادئ العقلية التى ليست فى مادة فيكون قد انسلخ من المادة كلها وحصل فى أول مراتب العلم الإلهى ثم يشرع بالنظر فى الأمور العقلية المفارقة للمادة فأول معقول تصادفه باعتباره عند صعود العقل الفعّال، فإذا أكمل النظر فيه وعلم مرتبته من المعقولات المفارقة وأنه فى المرتبة العاشرة صعد بالاعتبار إلى النظر فى التاسعة ثم إلى الثامنة حتى يصل بفكره إلى المعقولات الأول التى هى فى مرتبة الواحد، فيجد نهاية الموجودات الذى أفاد كل شيء الوجود وكل موجود مفتقر إليه مقتبس الوجود منه فيكون قد انسلخ من النظر فى الثوانى التسعة والعقل الفعّال وهذه هى التى تسمى الملائكة المقربين والكروبيون، ويكون قد انتهى باعتباره وفكره إلى البارئ تعالى فيشرع حينئذ النظر فى صفاته وما

يجوز أن يوصف به وما لا يجوز وكيف انبعثت الموجودات عنه وكيف دبر عالم الأفلاك بتوسط الثوانى والعقل الفعّال ودوران الأفلاك حول الأركان الأربعة فيقع فى العلم السياسى والنواميس ولا زال ينحدر حتى يصل إلى الأشخاص المحسوسة التى منها بدأ بالنظر عند صعوده بالاعتبار.

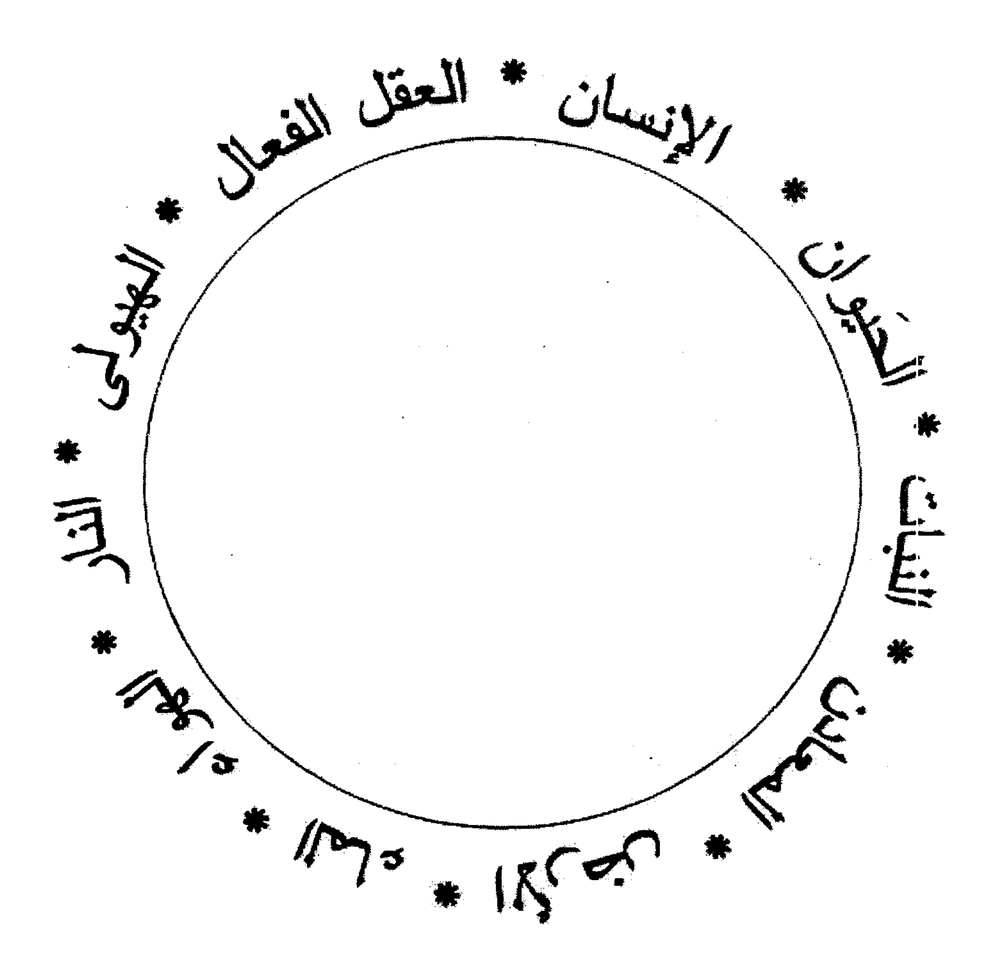
فشبهت الحكماء رتبة هذا (النظر والاعتبار) بالدائرة لأن نظره فى الموجودات عند (النزول) غير نظره الذى نظره حين الصعود (كما يبدأ) خط الدائرة من نقطة ثم يعود إليها على غير الجهة التى ذهب منها ويسمى (النظر الأول النظر) الإنسانى والطريق إلى الله تعالى، والنظر الثانى النظر الإلهى فكما أن مبتدأه (يكون) من معقول ومنتهاه إلى معقول وهو فيما بين الطرفين محسوس فكذلك علمه يبدأ من معقول وينتهى إلى معقول وما بينهما العلوم المحسوسة، فيكون منتهى علم الإنسان منتهى ذاته فيصل إلى عالم العقل فى حياته الأولى بعلمه ونظره وفى حياته الثانية بذاته وجوهره فهذا هو المراد بقول من قال: إن نفس الإنسان متصل بعد مماته إلى حيث وصل علمه فى حياته إلا أنه لا يجاوز مرتبة العقل الفعّال وهى المرتبة العاشرة من مرتبة السبب الأول وقال بعضهم: إن غايته أن يلحق بمرتبة النفس الكلية ومرتبتها دون مرتبة العقل الفعّال كما ذكرنا فيما تقدم، فهذا ما ظهر من شرح كلامهم الذى سئلت عنه وثبت ها هنا وجه آخر: وهو أن كل موجود يوصف بالنطق، فإن تجوهره لا يكمل إلا بأن يعقل السبب الأول الذى منه انبعثت الموجودات إلا أن كل موجود تبعد مرتبته من مرتبته لا يمكنه أن يعقله حتى يعقل ما

بينه وبينه من الموجودات السابقة له بالرتبة لا يحتاج فى تكميل تجوهره إلى واسطة. وأما الموجود الثالث فإنه لا يعقل الأول إلا بتوسط الثانى وكذلك الرابع لا يمكنه أن يعقل إلا بتوسط الثالث والثانى وكذلك ما بعد ذلك (فلا) يحتاج موجود من هذه الموجودات الناطقة (فى تكميل) تجوهرها إلى أن يعقل ما هو دونه فى المرتبة إلا الإنسان وحده فإنه يحتاج فى كمال تجوهره إلى أن يعقل ما دونه فى الشرف ومرتبة العقل كما يحتاج أن يعقل ما فوقه ولذلك احتاج فى كمال تجوهره إلى أن يعقل جميع الموجودات والعلة فى ذلك أن مرتبته فى الوجود الفائض عن السبب الأول تعالى آخر المراتب لأنه إنما يكون بعد تقدم الحيوان غير الناطق والنبات والمعادن والأركان والهيولى فصارت هذه الأشياء أسبق منه بالمرتبة إلى الوجود وإن كان هو أفضل منها لأن النفس الناطقة صورة فى النفس الحيوانية، والنفس الحيوانية صورة فى النفس النباتية والنفس النباتية صورة فى المعادن، والمعادن صورة فى الأركان الأربعة، والأركان الأربعة صورة فى الهيولى، فلما كانت هذه الأشياء كلها قبله فى رتبة الوجود وكان لا سبيل له إلى أن يعقل السبب الأول حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات احتاج إلى أن يعقل ما دونه كما احتاج إلى أن يعقل ما فوقه، فلما كانت الموجودات الفائضة من السبب الأول شكلها شكل دائرة آخرها الإنسان كما ذكرنا فى الباب الأول احتاج الإنسان إذا سلك من مرتبة وجوده أن يعكس الدائرة عند الاعتبار فينحط من مرتبته فى الوجود إلى مرتبة الحيوان غير الناطق التى هى أدنى المراتب إليه ثم النبات ثم المعادن ثم إلى الأركان ثم إلى الهيولى فإذا بلغ

إلى الهيولى فقد وصل إلى أحط الموجودات مرتبة ثم يبدأ بالصعود منها نحو المبدأ الأعلى فيكون أول صعوده إلى الصورة ثم إلى النفس ثم إلى العقل الفعّال ثم إلى الثوانى التسعة التى تسمى الملائكة المقربين ثم إلى البارى تعالى، غير أنه إذا وصل إلى مرتبة العقل الفعّال كملت الدائرة ولم يحتج فى كمالها إلى أن يتخطى العقل الفعّال؛ لأن القوة الناطقة منه بدأت وإليه تعود وإنما يحتاج إلى معرفة ما فوق العقل الفعّال لتكمل ذاته وتجوهره لا لتكمل دائرة علمه ونظره.

ونحن نكمل هذا الباب بأن ندير دائرة نمثل بها ما ذكرناه ونقسمها تسعة أقسام على مراتب آحاد التسعة ونجعل مبدأها العقل الفعّال ونتلوه بما يتصل مرتبته فى الوجود بمرتبة ثم ما يلى ذلك منحدراً وصاعداً حتى ينعطف آخر الموجودات عليه ولا نذكر فى هذه الدائرة شيئا مما فوق العقل الفعّال ليتبين لمن رآها أن الإنسان مرجعه إلى العقل الفعّال وهذه صورتها:

الدائرة


العقل الفعال
الإنسان
الحيوان
النبات
المعادن
الأرض
الماء
الهواء
النار
الهيولى

الباب الثالث

فى شرح قولهم إن فى قوة العقل الجزئى أن يتصور بصورة العقل الكلى

هذا – أوضح الله لك الخفيات، وأعانك على فهم أسرار الموجودات – فرع لطيف تحت معنى شريف ومرادهم بهذا أن الإنسان تهيأ بفطرته إذا فاض عليه نور العقل فخرجت قوته الناطقة إلى الفعل لأن يتصور جميع الموجودات فحصل فى عقله الجزئى الصور التى فى العقل الكلى وذلك أن البارى تعالى لما أبدع العقل الكلى أفاض عليه صور الأشياء التى شاء اتخاذها دفعة واحدة بلا زمان ولا حركة وأفاضتها النفس الكلية على الهيولى بالزمان وواسطة حركة الفلك إذ لم يكن فى قوة الهيولى أن تقبلها كلها دفعة وإنما تقبلها على المعاقبة، وخلق الله عز وجل الإنسان آخر المخلوقات وجمع فى خلقه جميع ما فى العالم فصار مختصراً منه ولذلك سمى العالم الأصغر، وقيل انه مختصر من اللوح المحفوظ، وجعله حداً بين عالم الحس وعالم العقل فهو آخر الموجودات الطبيعية وأول الموجودات العقلية وهو معرض لأن يعلو فيحلق بالملأ الأعلى، ويسفل فيلحق بالعالم الأدنى وقد قلت فى ذلك من الخفيف.

أنت وسط ما بين ضدين يا إنـــ ـــسان ركبت صورة فى هيولى

إن عصيت الهوى علوت علــواً أو أطعت الهوى سفلت ســفولا

فمن أجل أنه جمع فى خلقته جميع ما فى العالم الأكبر صار مهيأ بفطرته الفاضلة مستعداً بقوته العاقلة لأن يتصور جميع ما فى العالم الأكبر، وبيان ذلك أن مدركات الإنسان صنفان: محسوسات، ومعقولات فالأشخاص هى المحسوسات وأنواعها، وأجناسها ومبادئها هى معقولاتها وله إدراكان: إدراك بالحس للأشياء المحسوسات وإدراك بالعقل للأشياء المعقولة لأن كل شىء إنما يدرك بشكله فإدراكه المحسوسات يسمى كماله الأول وحياته الأولى، وإدراكه المعقولات يسمى كماله الثانى وحياته الأخيرة، فإذا كان العالم كله صنفين – محسوساً ومعقولا – وكان كمال جوهر الإنسان بإدراكهما معا وكان مهيئا بفطرته لذلك صار الإنسان إذا أدرك المحسوسات والمعقولات فقد تصور بصورة العالم الأكبر، فالإنسان إذاً يستحق أن يسمى عالما صغيراً من جهتين:

أحدهما: خلقة لا عمل له فيها.

والثانى: لاكتساب يكتسبه إلا أن سعادته إنما هى بالاكتساب وحصول العقل المستفاد، واما خلقته، فإنما هى هيئة واستعداد جعل معرضا بهما لنيل السعادة إن فهم ذاته وعلم مرتبته من العالم أى مرتبة تحصيل هى؟ نجا وسعد، وإن جهل ذاته ولم يعرف ما الغرض بكونه آخر الموجودات هلك وطال شقاؤه، ولذلك قال النبى ﷺ: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**» وقال: «**أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه**» وقال لعلى: «**تقرب إلى الله تعالى بعقلك إذا تقرب الناس إليه بأعمالهم**»[١].

---

(١) تلك أحاديث لا تثبت عند المحدثين مرفوعة، قال السخاوى فى المقاصد الحسنة: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) قول على– كرم الله وجهه.

ولهذا الذى قدمناه صار العالم خمسة أصناف من الوجود سوى وجوده فى علم البارئ تعالى: وجود فى العقل الفعّال، ووجود فى النفس الكلية، ووجود فى الهيولى، ووجود فى قوة الإنسان المتخيلة، ووجود فى قوة الناطقة إذا جعل له العقل المستفاد، فيصير بهذا الاعتبار كالدائرة التى تبدأ من نقطة وتعود إليها لأن مبدأه أن يكون صورة مجردة فى العقل، ونهايته أن يصير صورة مجردة فى العقل وعند ذلك يتصور العقل الجزئى بصورة العقل الكلى ويصير الإنسان موضوعا بصورة العالم يحمل صورته فى ذاته كما تحمل الهيولى الصورة، فالإنسان إذا اعتبر فيه المعتبر أغرب المخلوقات صنعة، وأكثرها أعجوبة، ولهذا قالت الحكماء: إن الغرض فى وجوده كمال الحكمة؛ لأنه انتظم بقطريه طرفى العالم وصار بينهما وكمال الطرفين بالواسطة التى تنظمهما، أرداوا بذلك أن البارى – جل جلاله – لما خلق جوهراً معقولا، وجوهراً محسوسا كان كمال الحكمة فى أن خلق جوهراً ثالثا يصل بين الجوهرين فينظم الطبيعتين فصار الإنسان حداً بين عالم العقل وعالم الحس وصار من جهة صورته الطبيعية فى أعلى مراتب الصور الطبيعية ومن جهة صورته العقلية فى أدنى مراتب الصور العقلية، وفى كتب بنى اسرائيل أن الإنسان خلق على التخوم بين الطبيعة المائية والطبيعة التى ليست بمائية ويدل ايضا على أنه واسطة بطبعه أنه من قسم الممكن والممكن بطبيعته واسطة بين الواجب والممتنع، وقد قلت فى ذلك على سبيل الوعظ (من الطويل):

تتيه وقد أيقنت أنك ممكن فكيف لو استيقنت أنك واجب

وهل لك عن عدن إذا مت أو لظى محيص يرجى أو عن الله حاجب

ومعنى كون الإنسان من الممكن أنه صورة من الصور التى موضوعها الهيولى وبالهيولى قامت طبيعة الممكن لأنها تلبس الصورة تارة وتخلعها تارة وتكون فيها الصورة تارة بالقوة وتارة بالفعل، ولولا الهيولى لبطلت طبيعة الممكن ولم يوجد للأشياء إلا عنصران: واجب وممتنع.

الباب الرابع

فى شرح قولهم إن العدد دائرة وهمية

اعلم أن الواحد أصل العدد ومبدؤه وهو علة لوجود العدد وليس بعدد وكل عدد منسوب إليه ومنعطف عليه انعطاف آخر الدائرة على أولها، والاعداد إليه نسبتان: إحداهما نسبة تضعيف وتكثير، والثانية نسبة تجزئة وتقليل، فأما نسبة التكثير كقولك: واحد واثنان وثلاثة وأربعة وخمسة وما زاد، وأما نسبة التقليل فهى نسبة الكسور كقولك: نصف وثلث وربع وخمس ونحو ذلك والنصف أول مراتب التجزئة والتقليل كما أن الاثنين أول مراتب التضعيف والتكثير وهو يذهب فى كلتا الجهتين إلى غير نهاية غير أن التكثير يبتدئ بأقل الكمية ويذهب فى تزيد إلى غير نهاية والتقليل يبتدىء من أكثر الكمية وهو النصف ويذهب التجزى إلى غير نهاية فإذا اعتبرت بفكرك الاعداد كلها والواحد وجدتها ناشئة منه وراجعة إليه، وأما نشوءها منه فإن قوة الواحد يسرى إلى الأعداد فيصوغها بواسطة وبغير واسطة والعدد الذى يتولد منه بغير واسطة هو الاثنان وأما الثلاثة فلا توجد من الواحد إلا بواسطة الاثنين وكذلك الأربعة لا توجد إلا بواسطة الثلاثة والاثنين وكذلك الخمسة لا توجد إلا بتوسط الأربعة والثلاثة والاثنين وكذلك كل عدد لا يوجد من الواحد إلا بتوسط ما بينه (وبين ذاك) من الأعداد فيكون العدد الذى بينهما هو الذى تؤدى إليه قوة الوحدانية فيصير موجوداً بما يسرى إليه من تلك القوة فالاثنان يؤديان قوة الواحد إلى الثلاثة، والاثنان، والثلاثة يؤديان قوته إلى

الأربعة، والاثنان، والثلاثة، والأربعة تؤدى قوته إلى الخمسة وهكذا ما زاد بالغا ما بلغه فهذه كيفية نشوء العدد وتولده من الواحد.

وأما كيفية انعطافه عليه فانعطاف أحد طرفى الدائرة على الطرف الآخر فإن ذلك لا يكون إلا بعد تولد الأعداد منه واستبقائها مراتب الآحاد التسعة التى عليها تدور مراتب الأعداد وليس للعدد بعد التسعة مرتبة ولكن كلما بلغ عدد إلى مرتبة التسعة انعطف إلى مرتبة الواحد فصار دائرة وهمية.

بيان ذلك: أن الواحد ينشأ منه الاثنان ويؤدى الاثنان قوته إلى الثلاثة فيكون الثلاثة من الواحد بواسطة الاثنين وكلاهما علة لوجود الثلاثة غير أن الاثنين علة قريبة والواحد علة بعيدة ثم تؤدى الثلاثة ما سرى إليها من قوة الاثنين وقوة الواحد إلى الأربعة فيكون الأربعة من الواحد بواسطة الثلاثة والاثنين، فتكون لوجود الأربعة ثلاث علل، ثم يستمر الأمر هكذا إلى أن تكون التسعة مما سرى إليها من قوة الواحد بواسطة الثمانية وتنتهى مراتب العدد التسعة عند وجود التسعة. فإذا تجاوزت قوة الواحد التسعة تكونت العشرة بتجاوز قوة الواحد إليها فى قوة التسعة واستدار العدد (استدارة) وهمية إلى مرتبة الواحد لكمال المراتب، فكانت عشرة كواحد، وعشرون كاثنين، وثلاثون كثلاثة إلى أن تكون تسعون كتسعة وتسمى هذه دوائر العشرات، ثم تزيد على التسعين تسعة لتقويم طبيعة العشرة التى بها يصح وجود المائة فيصير العدد تسعة وتسعين فإذا تجاوز قوة الواحد السارية فى الأعداد التسعة وتسعين قامت طبيعة المائة بما انتهى إليها من قوة الواحد وقوة التسعة وتسعين واستدار

العدد استدارة وهمية إلى مرتبة الواحد فتكون مائة كواحد، ومائتان كاثنان، وثلاثمائة كثلاثة، وأربعمائة كأربعة إلى أن تصير تسعمائة كتسعة وتسمى هذه دوائر المئين فإذا بلغ العدد تسعمائة كملت مراتب الآحاد التسعة تزيد عليها تسعة وتسعين لتقوم بها طبيعة المائة فتجتمع لك تسعمائة وتسعين، فإذا تجاوزت قوة الواحد السارية فى الأعداد هذا العدد تكونت الألف بما يسرى إليها من قوة الواحد وقوة الأعداد التى بينه وبينها واستدار العدد استدارة وهمية ورجع إلى مرتبة الواحد، فيكون الألف كواحد وألفان كاثنان، وثلاثة آلاف كثلاثة إلى أن تصير تسعة آلاف كتسعة، وتسمى هذه دوائر الألف. وهكذا أبداً تسمى الأعداد بما يسرى إليها من قوة الواحد بواسطة الأعداد التى قبلها ويكون كل عدد يسبق وجوده علة لما تأخر وجوده فيكون لما بعدت مرتبته عن مرتبة الواحد علل كثيرة كل واحد منها علة لوجوده ويصير الواحد علة العلل وسبب الأسباب، وكلما كملت مراتب الآحاد التسعة استدار العدد إلى مرتبة الواحد فصارت منه دائرة وهمية وعلى مقدار بُعد ذلك العدد من الواحد يكون عظم دائرته وصغرها فاعتبر ذلك تجده على ما قلناه.

ولأهل الهند وغيرهم فى هذه الدوائر العددية رموز وألغاز طوى عن الناس علمها، إذ كانت أذهان الناس تبعد عن فهمها، وعقولهم تقصر عن علمها، ويرون أن فى معرفة نشوء العدد من الواحد ونسبته إليه وانعطافه عند كمال مراتب الأعداد التسعة عليه (معرفته) نشوء العالم وكيف وجد عن البارى تعالى قالوا: وليس يمكن للإنسان أن يعلم حدوث الموجودات وانبعاثها عن البارى تعالى بطريق أقرب من طريق العدد،

وقد علم البارى – جل جلاله – أن العقلاء المستعدين بفطرتهم الشريفة لقبول العلم سيتفكرون فى حدوث الموجودات عنه ولا يقدرون على تصور ذلك لأن الإنسان لا يمكنه أن يتصور حدوث شيء إلا من هيولى، وفى زمان، وفى مكان بحركة وآلات لأن هذه الأشياء كلها محدثة مبدعة حديثة كلها معاً، فجعل البارى – عز وجل – لمعرفة ذلك طريقاً أسهل من هذه الطريق وهى الاعتبار بنشوء العدد عن الواحد.

فكما أن الواحد علة لوجود العدد وليس من العدد فكذلك البارى – جل جلاله – علة لوجود العالم وليس من العالم، وكما أن الواحد لو توهم ارتفاعه وعدمه لارتفعت الأعداد كلها وعدمت فكذلك البارى تعالى لو ارتفع وعدم لم يكن شيء موجود، وكما أن الأعداد كلها لو ارتفعت لم يوجب ذلك ارتفاع الواحد فكذلك لو ارتفع جميع الموجودات لم يوجب ذلك ارتفاع البارى تعالى، فثبت بهذا أن البارى – عز وجل – غنى عن العالم والعالم مفتقر إليه. وكما أن وجود الواحد وجود مطلق– أعنى أنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره– ووجود الأعداد كلها وجود مضاف – أعنى أنها غير مستقلة بأنفسها فى وجودها لأن وجودها بوجود الواحد، وكذلك وجود البارى تعالى وجود مطلق لأنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ووجود الموجودات كلها وجود مضاف لأن وجودها مقتبس من وجوده وفائض عنه، وكما أن الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة، ولا زمان، ولا مكان ولم يحتج الواحد فى إيجادها إلى شيء آخر غير ذاته، فكذلك حدوث الموجودات عن البارى تعالى بغير حركة وبغير زمان، وبغير مكان، وبغير أدوات ومن غير أن يحتاج فى إيجادها

إلى شيء غيره، وكما أن الواحد لا يوصف بأنه تقدم الأعداد بالزمان ولا يبطل ذلك أن يكون الأعداد محدثة عنه فكذلك البارى - سبحانه وتعالى - لا يوصف بأنه تقدم العالم بالزمان ولا يبطل ذلك أن يكون العالم محدثاً عنه، وكما أن الواحد لا يتغير عن الوحدانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه ولم يوجب ذلك تكثراً فى ذاته ولا استحالة فى جوهره، فكذلك حدوث العالم وكثرته لا توجب تغير البارى - تعالى عن وحدانيته - ولا تكثراً فى ذاته - تعالى الله عن صفات النقص - وكما أن الأعداد توجد عن الواحد بتوسط الآحاد التسعة وما يجتمع فى العشرة من قواها كذلك وجدت الموجودات عن البارى تعالى بواسطة الثوانى التسعة وما يجتمع فى الموجود (العقل) العاشر من القوى السارية إليه من الثوانى وما فاض عليه من قوة الوحدانية بواسطتها.

وكذلك إذا اعتبر المعتبر وفكر المفكر وجد كل شيء من الموجودات إنما يصير موجودا بأن صارت له ذات يتوحد بها وفصل يفصل من غيره، وتلك الوحدة التى بها توحد إنما سارت إليه من البارى تعالى بواسطة ما بينه وبينه من الموجودات، وتلك الوحدة هى هويته، وصورته التى بها قوامه وتميزه عمن سواه فمتى فارقته تلك الوحدة عدم، فسريان الوحدة من البارى تعالى للأشياء هو الذى كونها وأفاض الوجود على مراتبها وصير بعضها عللا لبعض، وهو تعالى علة وجود الجميع، ولذلك سموه علة العلل والفاعل المطلق، والفاعل بالحقيقة. لأن فعل غيره إنما هو فعل بالمجاز والإضافة لأنه يقبل الفعل عما هو أسبق وجوداً منه ويؤديه إلى ما بعده فهو منفعل لما فوقه وفاعل لما تحته وهو منفعل

بالحقيقة وفاعل بالمجاز والإضافة فيكون مبدأ الأفعال من فاعل لا ينفعل كغيره البتة ومنتهاها إلى منفعل لا يفعل البتة وما بينهما فاعل فيما دونه منفعل لما فوقه.

ولما ذكرناه فى هذا الباب قالت الحكماء: إن البارئ تعالى فى كل شىء إنما أرادوا بذلك وجود آثار صنعته فى الموجودات وسريان الوحدة منه التى بها تكون المحدثات ولم يريدوا بذلك أنه بكل الأمكنة ويقع تحت الأزمنة أو يلتبس بشىء من العالم - تقدس عن ذلك وعلا علواً كبيراً.

وقد غلط قوم من الفلاسفة فى هذا الموضع غلطا فاحشا فزعموا أن البارى تعالى صورة تتهيأ له فى العالم ولهذا قال تالس: إن الله تعالى ثابت فى الأشياء، وقال زينون: أن كرة العالم هى الله وأن المعلول هو العلة وإنما حملهم على هذه الآراء الفاسدة ما رأوه من سريان الوحدة فى الموجودات وأن وجود كل شىء متعلق بوجود البارى تعالى وسمعوا مع ذلك قول القدماء من الحكماء أن الله تعالى فى كل شىء فأنتج لهم من ذلك التوهم الخبيث، ولم يفكروا أن ذلك يقودهم إلى المحال لأنه لو كان كذلك لكان البارى تعالى محمولا فى غيره لأن كل صورة مفتقرة إلى موضوع يحلها ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديما وتبطل دلائل الحدوث ويلزمهم أن يكون البارى تعالى واقعا تحت الأزمنة محتملا فى الأمكنة فى استحالة دائمة لأن من شأن الهيولى أن يلبس الصورة تارة ويخلعها تارة وأن يكون البارى تعالى تارة شخصا وتارة نوعا وتارة جنسا وتارة فصلا وشبه هذا من المحالات - نعوذ بالله من الخذلان - ومثل هؤلاء يعدون من سخفاء الفلاسفة لا من عقلائهم ومن حمقائهم لا من

علمائهموأجمع العارفون بالله تعالى على أن الله – عز وجل – مباين للعالم من جميع الجهات لا يشبهه شىء ولا يشبه شيئاً مباينة لا تقتضى تحيزاً بمكان وانفصالا وأنه موجود منه كل شىء وجوداً لا يقتضى ممازجة واتصالا؛ بل صفة جلية وصفية لا تحيط بها العقول وإنما يعلم ذلك بما تدل عليه الدلائل من غير تصوير ولا تمثيل كسائر صفاته التى تثبت ولا تكيف، وقد رد أرسطو كل قول من هذه الأقاويل وأنكره وضلل قائله وكفره. فإن قال قائل: "كيف أنكر هذه الأقاويل وكفر من قالها وقد قال فى كتابه الموسوم بما بعد الطبيعة أن البارى تعالى علة العالم على معنى أنه فاعل وأنه غاية له وأنه صورة له"؟

فالجواب أنه لم يرد ما توهمه، وكيف يصح أن ينكر شيئاً وهو يمثله وقد صرح أن البارى تعالى لا يوصف بالصورة الشخصية ولا بالصورة النوعية ولا بصفة يلحقه بها نقص – تعالى عن ذلك – وإنما هو مباين للأشياء بمعنى أنه غير موصوف بصفاتها، فثبت بهذا أيضاً وصفه بأنه صورة العالم بمعنى لا يلحقه به نقص – تعالى عن ذلك – وأنه مباين للأشياء غير موصوف بصفاتها كما يسمى حيا وعالماً وقادراً ونحو ذلك على معان لا توجب شبهاً ولا تقتضى نقصاً، وذلك على ثلاثة معان: **أحدها:** أنه لما لم يكن موجوداً بالحقيقة إلا البارى تعالى ومصنوعاته ولم يكن له ضد ولا ند وكان هو الموجود على الاطلاق فوجود مصنوعاته مقتبس من وجوده حتى إنه لو توهم ارتفاعه تعالى لارتفع كل موجود (و) صار وجود العالم كلا وجود إذ لم يكن له قوام بذاته وصار كأنه كان موجوداً واحداً وصار كأنه صورة له إذ كان

موجوداً به كما يوجد المصور بصورته وإن كان تعالى لا يوصف بالصورة وقد قال أفلاطون نحو هذا فى كتاب طيماوس وذلك أنه قال: "الشيء الذى هو موجود الدهر ليس له تكون البتة والشيء الذى يتكون فى الدهر ليس له وجود البتة" أراد بالأول الأنواع والأجناس وبالثانى الأشخاص فجعل الأشخاص التى هى موجودة عندنا كأنها غير موجودة لأنها فى سيلان متصل واستحالة دائمة وأثبت الوجود لأنواعها وأجناسها وإن كانت غير موجودة بالحواس وعندنا لثباتها على حال واحد لا تتغير عن طبعها، فهكذا جعل أرسطو العالم حتى كان لا قوام له بنفسه كأنه غير موجود وجعل الموجود هو البارى وحده وجعله كالصورة التى لا يوجد المصور إلا بها تقريباً لا حقيقة حتى كان وجوده سبباً لوجوده كما تكون الصورة سبباً لوجود مصورها ويسمى هذا الصوفية الفناء فى التوحيد ويرونه أرفع مراتبه، فهذا أحد المعانى التى بها يسمى البارى تعالى صورة الأشياء. **والمعنى الثانى:** أنه تعالى أفاض من وحدته على كل موجود ما صار له به هوية يتصور بها فكل موجود إنما يوجد بتلك الوحدة التى سرت منه إليه بصورتها. **والمعنى الثالث:** أن الصورة هى غاية المصور وكماله لأن الشيء إذا كان بالقوة فهو على كماله الأول فإذا خرج إلى الفعل صار على كماله الآخر وخروجه من القوة إلى الفعل إنما هو بالصورة، فلما كان البارى تعالى هو الذى أخرج العالم من القوة إلى الفعل – أعنى من العدم إلى الوجود – صار من هذا الوجه كأنه صورة العالم وان كان غير صورته على الحقيقة وسترى فى كلامنا فيما بعد هذا بأزيد من هذه المعانى وضوحا– إن شاء الله تعالى.

الباب الخامس

فى شرح قولهم إن صفات البارى تعالى لا يصح أن يوصف بها إلا على وجه السلب

إعلم أن الصفات نوعان: نوع يوصف بها الموصوف لإزالة الاشتراك بينه وبين موصوف آخر كقولك: "جاءنى زيد" والمخاطب يعرف رجلين كل واحد منهما يسمى بهذا الاسم، أو رجال كل واحد منهم له هذا الاسم فيحتاج المخبر أن يصفه بصفة يمتاز بها عند المخاطب ممن يشاركه فى اسمه، والنوع الآخر لايراد به إزالة الاشتراك ولكن يراد به مدح الموصوف أو ذمه والمخاطب غنى عن أن يوصف له المذكور – كقول القائل: "رأيت ابنك النجيب" وليس لمن يخاطبه إلا ابن واحد ونحو ذلك، وصفات البارى – جل جلاله – كلها من هذا النوع.

وهذا النوع إنما هو صفات يمدحه بها الواصفون، ويثنى عليه بها المثنون. ولما كان البارىء – جل جلاله – بائنا عن جميع المحدثات غير مشبه لشىء من المخلوقات صار المثنى عليه مقصراً فى ثنائه، وإن اجتهد غير بالغ لما يستوجبه، وإن عظم ومجد.

وبيان ذلك: أن المدح على ثلاثة أنواع: إفراط، واقتصاد وتقصير. فالإفراط أن يرفع المادح الممدوح إلى مرتبة أرفع من مرتبته، ومنزلة أعلى من منزلته، والاقتصاد أن لا يتجاوز به مرتبته، ولا يتخطى منزلته، والتقصير أن يحطه عن مرتبته ولا يوفيه حق منزلته، فالوجهان الأولان محالان فى وصف البارى – جل جلاله – لأنه لا يمكن أن

يمدحه بما يستحقه ويستوجبه، لأن مرتبته مجهولة الكنة لا تحيط بها العقول وليس فوق مرتبته مرتبة أعلى منها فيرفعه إليها لأنه نهاية الأشياء وغايتها فليس فى مدح المادح له إفراط، ولا اقتصاد وكل مادح له مقصر فى مدحه غير واصف له بالواجب من حقه لأنه يصفه بصفات المعقول فيها معان مخالفة لما هو عليه فإذا قال: إنه حى، وإنه بصير فإنما يصفه بصفات إن حملت على ما نعقله نحن منها لم يلق به – عز وجل -- بل هذا رأى خبيث من الذين شبهوه بالمخلوقات – تعالى عن ذلك.

فلهذه العلة افترق الناس فى وصفه – جل جلاله – فرقتين، فقالت فرقة: لا نثبت له صفة على طريق الإيجاب لأن ذلك يوجب شبهه بخلقه، ولكن نسلب عنه أضداد هذه الصفات، ولا نقول: عالم ولكن نقول: ليس بجاهل، ولا نقول: قادر ولكن نقول: ليس بعاجز، ولا نقول: هو موجود، ولكن نقول: ليس بمعدوم، وقالت فرقة ثانية: نوجب له الصفات ونتبعها حرف السلب ليزول ما توهم فيه من الشبه للمخلوقات، فنقول: حى لا كالأحياء، وعالم لا كالعلماء، وموجود لا كالموجودات قالوا: وإذا قلنا هو حى، وعالم وقادر، وموجود ولم نذكر حرف السلب فإنما نتركه اختصارا ولابد من أن يكون مضمنا فى الصفة وإن لم يكن مضمنا فيها لم يصح.

فإن قال قائل: "من أين كرهت الفرقة الأولى إيجاب الصفة وأبوا أن يصفوه إلا على وجه السلب وقد علمنا أن قول القائل "زيد ليس بجاهل" يفيد ما يفيده قولنا "زيد عالم"؟

فالجواب أن القول المنفى لا يوجب حكما غير حكم النفى وليس يحصل فيه تشبيه ولا تمثيل يقع بهما قياس كما يحصل من الإيجاب، ألا ترى أنا إذا قلنا "زيد غير قائم وعمرو غير قائم" فإنما نفينا عنهما جميعاً القيام ولم نوجب لهما اجتماعا فى معنى آخر إلا أنه قد يجوز أن يكون أحدهما قاعداً والآخر مضطجعاً وكلاهما غير قائم وكذلك إذا نفينا عن جسمين البياض لم نوجب لهما اشتراكا فى لون آخر من حمرة أو صفرة أو سواد أو غير ذلك وكذلك لو شهد شاهدان عند حاكم بأن زيداً لم يبع ضيعته من عمرو لم يكن ذلك موجباً إلا أن يكون عمرو ملكها لأن للملك وجوهاً كثيرة غير البيع فليس فى شهادتهما أكثر من نفى البيع.

وهذا متفق عليه فى الأضداد التى بينهما وسائط فأما الأضداد التى ليست بينهما وسائط ففيها خلاف فقوم يرون أن القائل إذا قال "فى الدار رجلان أحدهما ليس بحى" فقد أوجب أن الآخر حى، وقوم يرون أنه لم يوجب أكثر من موت الذى نفى عنه الحياة فقط، وكذلك إذا كان أحدهما حياً فقد أوجب موت الآخر على رأى من رأى الرأى الأول وليس فيه إيجاب موت الآخر على رأى من رأى الرأى الثانى، ولا حاجة بنا إلى ذكر ما احتج به كل واحد من الفريقين فى هذا الموضع لأن ذلك ليس مما قصدناه وإنما قصدنا هاهنا شرح معنى قولهم إن صفات البارى – جل جلاله – لا تصح حتى يقرن بها حرف السلب.

باب ذكر التشبيه

الذى اغتر به من زعم أن صفات الله (تعالى عن قولهم) محدثة

اعلم – عصمنا الله وإياك من الضلالة، وأرانا سبل العلم والهداية – أن السبب الذى دعا هؤلاء القوم إلى هذا الرأى الخبيث أنهم رأوا أن إثبات الصفات لا تصح له إلا على وجهين: أحدهما العقل والنظروالآخر السمع والخبر، ولا طريق إلى إثباتها أكثر من هذين الوجهين بوجود المحدثات، فلما كان البارى تعالى فى القدم قبل حدوث الأشياء منفرداً بالوجود ولم يكن هناك موجود يستدل عليه بآثاره، ومصنوعاته ومخاطبته تعالى بمشروعاته لم يكن حينئذ موصوفاً بصفة لعدم المخاطبين والمعتبرين، فلما أحدث الموجودات وقع حينئذ الاستدلال عليه ومخاطبة البشر بأنه حى، وبأنه عالم، وبأنه قادر ونحو ذلك فوصف حينئذ بالصفات ووصف هو بها نفسه، فصارت الصفات محدثة بحدوث الموجودات ومن لا يقر بالنبوات، ولا يعرف بأن الله تعالى بعث بشراً فالصفات على رأيه أمور أحدثها المخلوقات، لكنهم استدلوا عليه بآثاره، ومصنوعاته فاشتقوا له من أفعاله وما تقرر فى نفوسهم من معرفة صفات وصفوه بها.

فنقول لمن قال بهذا القول الفاسد: هذا الذى قلتموه من معرفة أنه صفات وصفوه بها لا يبطل أن يكون موصوفاً بالصفات النفسانية[1] فى الأزل، فيكون عالماً، قادراً، مريداً، موجوداً وإن لم يكن هناك مخلوق

---

(١) يعنى الذاتية.

يستدل به أو مخاطب، وليس من شروط الصفة النفسانية ألا تثبت لموصوفها حتى يوجد من يصفه بها ويخاطب بصحتها، وإنما حدث العلم للحكماء من الخلق باعتبارهم أو مخاطبة الله تعالى إياهم بعد أن كانوا جهالا بالصفات وأما الصفات أنفسها فثابتة له تعالى لا يبطلها جهل من جهلها، كما لا يثبتها علم من علمها، وقد دل على صحة قولنا وبطلان قولهم أن الكاتب لا يبطل كتابته عدم المكتوب، وكذلك البانى لا يبطل صفته بالبنيان عدم المبنى، ولا يلزم إذا علمنا الشيء أن يكون العلم والمعلوم معا بالزمان، ولكن العالم قد يعلم الشيء الموجود فى وقت علمه وقد يعلمه بعد مُضيه، ويعلم أنه سيكون فى الوقت الذى يجب أن يكون فيه.

ومن الدليل على فساد ما قالوه أن من صفاته – عز وجل – ما لا يتعلق بالذات وما لا يتعلق بشيء، وأنه موجود، وأنه حق، وأنه حى فيجب على هذا الرأى الفاسد أن يكون البارى كان فى الأزل قبل خلقه للأشياء غير شيء، وغير موجود، وغير حق وهذا يوجب أنه كان معدوما، ويلزمهم إن كانت الصفات محدثة مع الأشياء أن يخبرونا من أحدثها له؟ فإن كان هو الذى أحدثها لنفسه فكيف يجعل نفسه موجوداً من هو معدوم، وشيئا من ليس بشيء وحيا من ليس بحى، وحقا من ليس بحق؟ وإن كان غيره أحدثها له لم يخل ذلك الغير أن يكون إلها آخر غيره، أو يكون البشر هم الذين أحدثوها له، فإن كان أحدثها له إله آخر فهو أحق بالعبادة منه، وإن كان أحدثها البشر فكيف أحدثوها وهو الذى أحدثهم؟ وإن جاز للمعدوم أن يحدث فما الذى ينكر من أن يكون العالم

هو الذى أحدث نفسه؟ وكيف يحدث غيره من هو محتاج إلى من يحدث نفسه؟ وكيف يصح أن يوصف بالأزل من ذاته وصفاته محدثات؟

فإن قال قائل: "فإذا أثبتم له تعالى الصفات فهل تقولون أنها راجعة إلى الذات بعينها، أم إلى معان غير الذات؟"

فالأول قول المجسمة وهو كفر بحت – نعوذ بالله منه – لأنهم جعلوا البارى تعالى حاملا، ومحمولا، وجوهراً تتعلق به الصفات والأعراض – تعالى الله عن قولهم.

والقول الثانى أنها على اختلافها ترجع إلى الذات لا إلى معنى غيرها زائد عليها بأنه عالم، وأنه حى ذاته واحدة لا تغير فيها، وكذلك سائر صفات الذات وهذا قول أكثر الفلاسفة وزعمائهم وإليه ذهب الشافعى، وداود، وجماعة من علماء المسلمين.

وقال قوم: "لا تقولوا إنها هى هو ولا أنها غيره" فإن اعترض عليهم من قال إنها غير زائدة على الذات بأن قال لا يعقل شيئان أحدهما: ليس هو الآخر، ولا هو غيره فاعترض عليهم أصحاب هذا القول وقالوا: من أين استحال إثبات شيئين ليس أحدهما هو الآخر ولا غيره؟

فإن قلتم لأن هذا خلاف المعهود.قلنا لكم: فكيف جاز لكم أن يكون العالم هو العلم، والحياة هو الحى، والقادر هو القدرة – وهذا كله خلاف المعهود – ولم يجز لنا إثبات شيئين لا يقال ان احدهما هو الآخر ولا هو غيره وإن كان خلاف المعهود؟

قالوا: ونسألكم هل يجب إذا قام الدليل على صحة الشىء أن يبطل إذا لم يكن له نظير من المعهود أم لا؟ فإن أوجبتم أنه لا يصح إثبات

شيء حتى يكون له نظير من المعهود لزمكم بطلان قولكم: ان العالم هو العلم، والحياة هو الحى، على ما قدمنا، ولزمكم أن لا تثبتوا شيئا ليس من زمان، ولا مكان، ولا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيء لأنه كله خلاف المعهود وإن وجب أن يثبت الشيء إذا دل عليه الدليل من غير أن وجد له نظير صح قولنا إن صفات البارى تعالى لا يقال انها هو، ولا يقال أنها غيره، كما صح وصفه بأشياء يخالف جميعها المعهود.

قالوا فإن قال قائل: فمن أين صححتم قولكم وأبطلتم قول خصومكم من المعتزلة إنه عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، ونحو ذلك قد استوى قولك وقولهم فى أنه خلاف المعهود؟

فالجواب: إنا إنما قلنا إن قولنا الصحيح لأن قولنا مبنى على أصل صحيح يجوز أن يوصف الله تعالى به، وقولهم مبنى على أصل فاسد وهو: أن صفات الله تعالى محدثة وهو أمر يبطله السماع، والعقل وأيضا فإن نصوص الشرع تصحح قولنا وتبطل قولهم، لأن الله تعالى قد اثبت لنفسه علما فى نص القرآن، وتواترت الأخبار عن النبى - عليه السلام - بأن له قدرة. وإرادة ونحو ذلك مما لا تقدر المعتزلة على رفعه، وإذا عرضت فى قولنا شبهة وقفنا عندها فإذا صح الأصل لم نزل عنه إلى شبهة تعرض فى التفريغ، وأما قولهم ففاسد الأصل والتفريع معا.

وأما صفات الأفعال كخالق ورازق فالقول فيها: إن البارى تعالى لم يزل موصوفا بها لأنه يستحيل أن يكون البارى تعالى فى الأزل غير خالق، وغير رازق ثم صار كذلك وإنما المحدثات هى الخلق، والرزق والمخلوق، والمرزوق، فإن قيل: هذا يوجب عليكم القول بقدم العالم وأنه

لم يزل موجوداً معه قلنا: لا يجب ذلك لأن الصفات يوصف بها فى اللغة من فعل فيما مضى، ومن يفعل فى الحال ومن هو مريد أن يفعــل فـــى المستقبل، يقال زيد ضارب عمراً أمس، وضارب عمراً الآن وضـــارب عمراً غدا، وهو أشهر فى اللغة العربية من أن يحتاج إلى شاهد.

الباب السادس

فى شرح قولهم إن البارى تعالى لا يعرف إلا نفسه

هذا القول – عصمنا الله وإياك من الزلل – أوهم كثيرا من الناس أنهم أرادوا به أنه غير عالم بغيره، واستعظم قوم منهم أن يصفوه بهذه الصفة فزعموا أنه عالم بالكليات، غير عالم بالجزئيات، وزعم آخرون أنه يعلم الكليات والجزئيات بعلم كلى وهذا القول الثالث أقرب أقوالهم إلى الحق، وإن كان فيه موضع للتعقب، وأما الأولان الآخران فقد اجتمع فيهما الخطأ الفاحش والجهل فى صفات الله تعالى بسوء التأويل لكلام القدماء من الفلاسفة، ويجب علينا أولا أن نبين معنى قول الفلاسفة المتقدمين: إن البارى تعالى لا يعلم إلا نفسه وأنهم لم يريدوا بذلك أنه جاهل بغيره فنورد من كلامهم ما يدل على براءتهم مما توهم هؤلاء عليهم، ثم تناقضهم بعد ذلك فيما احتجوا به، وبالله التوفيق.

فصل

أما قولهم إن البارى تعالى لا يعلم إلا نفسه فيحتمل أربع معان يقرب بعضها من بعض:

أحدها: أن الوجود نوعان: وجود مطلق، ووجود مضاف فالوجود المطلق هو الذى لا يفتقر إلى موجد ولا هو معلول لعلة هى أقدم منه، والوجود المضاف هو الذى يفتقر إلى موجد كان علة له، فالوجود المطلق هو الوجود الذى يوصف به البارى – جل جلاله – لأنه الوجود المطلق الذى لا علة لوجوده، والوجود المضاف: هو الذى يوصف به سواه من الموجودات لأن وجود كل شىء مقتبس من وجوده وتابع له ومتعلق به حتى إنه لو توهم ارتفاع وجوده تعالى لارتفع وجود كل شىء، ولأجل هذا شبهوا وجود الأشياء عنه بوجود نور الشمس من الشمس، لأن الشمس إذا ذهبت ذهب نورها. ولم يريدوا بهذا الكلام تشبيها بالشمس على الحقيقة، لأن البارى تعالى عز أن يكون له نظير، وإنما أرادوا بهذا المثل افتقار الموجودات إلى وجوده على جهة التقريب من الأفهام، كما قالوا ايضا: إن وجود الموجودات عنه كوجود الكلام من المتكلم، لا كوجود الدار من البناء، لأن الدار يمكن أن يوجد مع عدم البناء، ولا يمكن أن يوجد شىء إلا بوجود البارى تعالى، فلما كان البارى تعالى هو الموجود الصحيح الوجود كان وجود غيره لاحقا بوجوده وتابعا له، ولما لم يكن فى الوجود إلا هو ومصنوعاته صار الموجود من هذه الجهة كأنه موجود واحد، والمعلوم كأنه معلوم واحد، وصار إذا علم نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده.

والمعنى الثانى: أن المعقول بتتميم العاقل وتكميل تجوهره ولولا ذلك ما احتجنا إلى أن نعقل غيره، وليست كثرة المعقول دليلا على فضله، بل فيها دلالة على شدة نقصه، فعلى قدر كمال الشيء فى جوهره تقل معقولاته، وعلى قدر نقصه تكثر معقولاته، ولأجل هذا صار النقص لازما لكل موجود دون البارى تعالى فاقر بها إليه أكملها وأقلها نقصا لأنه لا يحتاج فى كمال جوهره إلى اكثر من عقله العلة الأولى، فكلما انحطت مراتب الموجودات كثر نقصها واحتاج كل واحد منها فى كمال جوهره إلى أن يعقل كل موجود قبله فى عقله العلة الأولى، إذ لا يمكنه عقل العلة الأولى حتى يعقل الوسائط التى بينه وبينها، فلما كان البارى تعالى هو نهاية الكمال، كان غنيا عن أن يعقل غيره، وكان إذا عقل نفسه فقد عقل ما سواه.

المعنى الثالث: قد ذكرنا فى باب شرح قولهم إن الأعداد، دائرة وهمية عند شرحنا قول أرسطو: إن البارى تعالى علة الأشياء على أنه فاعل لها وعلى أنه غاية لها، وعلى أنه صورة لها، وذكرنا أنه لم يرد بالصورة، التى هى شكل، وتخطيط، ولا الصورة التى هى النوع لأنه تعالى لا يوصف بالصورة، وقلنا إن معنى ذلك أن وجود غيره لما كان مقتبسا من وجوده صار من هذه الجهة كأنه صورة لموجودات إذ كانت إنما توجد بوجوده، كما يوجد المصور بصورته وصار وجوده كالجنس الذى يجمع الأنواع والأشخاص، وإن كان البارى تعالى تنزه عن أن يوصف بجنس، أو نوع، أو شخص ولكنه بتمثيل، وتقريب لا حقيقة فيصير المعلوم من هذه الجهة أيضا واحداً.

المعنى الرابع: أن الإنسان لا يعرف الأشياء بذاته، وجوهره، ولو علمها بذاته، وجوهره لكانت ذاته عالمة أبداً، ولم يحتج إلى اكتساب العلم، وإنما يعلم الأشياء بأمور زائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل بها إلى نيل معلولاته، وهى الحواس الخمس، والمعقولات الأول التى يجدها مركوزة فى نفسه، ولا يدرى من أين حصلت له، فبهذين الصنفين من الآلات يتوصل إلى اكتساب المعانى التى تجوهر بها ويحصل العقل المستفاد، والبارى تعالى لا يوصف بأنه يعلم الأشياء بهذه الصفة – عز ذلك – وإذا استحال أن يعلم الأشياء على هذه الصفة صح أن علمه ذاتى ليس باكتساب، وإذا استحال أن يوصف بأن علمه شىء زائد على ذاته كانت ذاته هى العلم بعينه، وإذا لم يصح ان يوصف بأنه مفتقر إلى غيره بل كل شىء مفتقر إليه صح أن العالم، والعلم، والمعلوم منه شىء واحد بخلاف ما نعقله من أنفسنا، وإذا ثبت هذا بالدلائل التى نضطر إليها صار إذا علم نفسه فقد علم كل شىء.

فصل

ومما يدل على ذلك اعتقاد الفلاسفة وذكرهم أن البارى تعالى عالم بكل شىء، لا يغيب عنه مقدار ذرة وما هو ألطف منها، وأنه عالم بضمائر النفوس ووساوس الصدور، مع قولهم: إنه لا يعرف إلا نفسه. فقولهم: إن البارى تعالى مع كل شىء يريدون أن الوحدة السارية منه تعالى بها حصل لكل موجود ذات ينفصل بها عن ذات آخر وبها يتهيأ كل متهيئ، فكيف يتم على من يعتقد هذا أن يقول: إن البارى تعالى يجهل شيئاً أو يغيب عنه شىء؟ وهذا إثبات الشىء ونقيضه معاً.

ومن ذلك قولهم: إن البارى تعالى عقل مجرد عن المادة بخلاف ما يوصف بأنه عقل إذا كان لا يشبهه شىء، ولا يشبه شيئاً، وإذا كان عندهم عقلا مجرداً عن المادة لم يخف عنه شىء؛ لأن المانع لنا من إدراك الأشياء إنما هو المادة.

ومن ذلك قولهم: إن العاقل، والعقل، والمعقول منه شىء واحد، وكذلك العالم، والعلم، والمعلوم منه شىء واحد، فذاته عندهم عقل وعلم فكيف يتوهم على من ذاته عقل وعلم أن يغيب عنه شىء؟

ومن ذلك قولهم: إن الغرض من العلم القرب من الله تعالى فى الصفات، وقولهم فى حد الفلسفة: إن معناها التشبه بالله تعالى بمقدار طاقة الإنسان فيصح بهذا أنه تعالى عالم على الإطلاق وأن علمه هو العلم على الإطلاق.

ومن ذلك قول أفلاطون فى كتاب "طيماوس" حيث تكلم فى العوالم العالية فذكر فضلها ثم قال: "وهذا ليس لنا فى عالمنا هذا، بل لو عسى أنا

فى العوالم العالية إذ نحن تهذبنا فجزنا الأفلاك التسعة وحركاتها بتطلعنا، وجزنا عالم النفس فهذبنا حتى نحل فى عالم العقل الذى لا تخفى عنه خافية ولا تجوز عنه صورة، ومنه انتشاق الصورة وليس فيه زمان، ولا مكان، ولا حركة، ولا كيفية، ولا هيولى بل الأشياء فيه حقائق مجردة مكشوفة ليس قوة، بل الصورة فيه ثابتة وراجعة على أنفسها وذواتها تعرف أنفسها وغيرها لما فيه من مطالعة البارى – عز وجل – لها".

وقال فى موضع آخر وهو يريد أن ينفى عن نفسه أن يتوهم عليه القول بأزلية العالم وقدمه فقال: "إنما نريد بقولنا: إن العالم لم يزل أن العوالم قد كانت مصورات عند البارى تعالى، متمثلات بالقوة قبل كونها، وذلك أن البارى تعالى لم يزل متطلعا إليها ناظراً إلى ذاته، عارفا بوحدانيته، غير زائد على ذاته بالمعرفة، هو عالم العقل المطابق له، فيه الصور محضة" وهذا الكلام وإن كان فيه ما يحتاج إلى التعقب فقد صح منه أن مذهبه أن البارى تعالى عالم بالأشياء قبل كونها بخلاف ما يتوهم عليه.

ومما يدل على ذلك أيضا من قوله فى النواميس: "ما من شىء اعون على صلاح أمر كل واحد من الناس وأمر جماعتهم (من) ان يعلموا ويعتقدوا ثلاثة آراء، ولا أضر من أن يجهلوها أو يعتقدوا خلافها. **أحدها:** أن يعلموا أن للأشياء صانعا، **والثانى:** أن يعلموا أنه لا يغفل شيئا ولا يفوته شىء بل كانت الأشياء فى علمه وتحت عنايته وتدبيره، **والثالث:** (انه) لا يرضيه ولا يقبل من أحد أن يخطئ خطيئة يتعمدها على أن يقيم بإزائها قربانا إليه فيغفر له بل إنما يقبل قربانه إذا

عمل عملا صالحاً" ثم قال: "وهذه معان إنما معدنها وموضع تعلمها من عالم الأمور الإلهية" وهو يسمى باليونانية"أثولوجيا" ومما يدل على ذلك من مذاهبهم اعتقادهم وتصريحهم بأن العالم إنسان كبير، كما أن الإنسان عالم صغير، فكما أن المحسوسات تصل إلى النفس الجزئية بتوسط الحواس الجسمانية بلا زمان فتطبع صورتها فى العقل الجزئى الهيولانى، فكذلك فى العالم الذى هو إنسان كبير أشياء هى تماثل الحواس للنفس الكلية التى هى نفس الإنسان الأكبر تتصل بها من قبلها أحوال العالم بلا زمان، وإذا اتصلت بالنفس الكلية اتصلت بالعقل الكلى كاتصالها بالعقل الجزئى، وإذا اتصلت بالعقل الكلى اتصلت بالبارى تعالى لأن العقل الكلى لا واسطة بينه وبين الله تعالى. هذه جمل من كلامهم ومذاهبهم تدل من تأملها على براءتهم من سوء تأويل من نسب إليهم (قولهم): إن البارى تعالى لا يعلم الأشياء ولا يعلم إلا نفسه.

فصل

وقد احتج من زعم أن الله تعالى لا يعلم الأشياء بأن قال: "إنما استحال أن يوصف بأنه يعلم الأشياء لأن العالم بالأشياء يحتاج فيه إلى إدراك الحواس وتقديم المقدمات التى بها يتوصل إلى معرفة الكليات من الجزئيات وفيه كمال العالم، ويحتاج فيه إلى تصور وتخيل والبارى تعالى يجل عن ان يوصف بأنه يتصور شيئاً، أو يتخيله، أو أنه ذو حواس يتوصل بها إلى معرفة شىء، أو يحتاج إلى مقدمات، وأن غيره يفيد كمالا فى ذاته، بل هو مفيد الكمال لكل كامل على قدر مرتبته منه، وهو غنى عن غيره، وغيره مفتقر إليه ففى وصفنا له أنه يعلم غيره نقص له لا كمال".

وجوابنا عن هذا أن نقول لهم: هل تزعمون أن البارى تعالى يشبه البشر فى ذاته وصفاته أم هو مخالف لهم؟ فإن زعموا أنه مشبه لهم بالذات، والصفات، أو فى بعض ذلك لزمهم أن يلحقه من النقص ما يلحق البشر، وإن يلزمه من الحدوث ما يلزم سائر الأشياء، وإن قالوا: إنه مخالف للبشر لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء. قلنا لهم: فمن أين قستم علمه على علمهم، وأوجبتم أنه إن كان عالماً لزمه أن يعلم باستنباط ومقدمات واحتياج إلى حواس؟ وما تنكرون أن يكون يعلم الأشياء بنوع آخر من العلم لا يكيف ولا يشبه علم البشر، وما الذى تبطلون به هذا؟ (فان) قالوا: لا يعقل علم إلا بهذه الطرق، لزمهم تشبيه البارى – عز وجل – بمخلوقاته، وقلنا لهم من أين زعمتم أنه عالم، وأنه علم، وأنه معلوم شىء واحد لا تغاير فيه، وكذلك أنه عاقل، وأنه عقل، وأنه معقول شىء واحد

فى صفاته، وهذا غير معقول فيما نعهده من أنفسنا ويقال لهم كذلك: لا نعقل موجوداً إلا أن يكون جوهراً حاملا للأعراض، أو عرضاً محمولا فى جوهر، فاحكموا على البارى تعالى أنه جوهر من جنس الجواهر المعقولة ولا فرق.

ويقال لمن زعم منهم أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات: من أين فرقتم بين الأمرين؟ فإن قالوا: لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس والكليات التى هى الأنواع، والأجناس لا تدخل تحت الزمان، ولا تتغير بتغيره، ولا تحتاج فى معرفتها إلى الحواس الخمس، وجوابنا عن هذا أن نقول لهم: ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل؟ فإن قالوا نعم، شبهوه بالبشر وقلنا لهم: إذا جاز عندكم أن يشبه البشر فى علم الكليات فما الذى يمنعه أن يشبهه فى علم الجزئيات؟ وإن قالوا: لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر؛ وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف ولا يشبه علم البشر. قلنا: فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق؟

وعمدة هذا الباب وغيره من الكلام فى صفات الله تعالى أن تجعل أملك أن البارى لا يشبه شيئاً؛ ولا يشبهه شيء؛ وتجتهد فى أن تعلم هذه الجملة بالبراهين الواضحة فإذا تقررت فى نفسك سقطت عنك هذه الوساوس كلها؛ لأنهم يقيسون الله تعالى بالبشر؛ ويشبهون صفاته بصفاته؛ وقد أثبتت شريعتنا الحنيفية التى شرفنا الله تعالى بها أن الله عالم

بكبير الأشياء وصغيرها؛ لا يغيب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فـى الأرض؛ وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور؛ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها؛ ولا حبة فى ظلمات الأرض؛ ولا رطب ولا يـابس إلا فـى كتاب مبين وهذه صفة الكمال التى تليق بالله تعالى؛ لا ما زعـم هـؤلاء المبطلون؛ وقد ذكرنا من كلام الفلاسفة المتقدمين ما يطابق هـذا الـذى وردت به شريعتنا وقد قلت فى ذلك من البسيط:

يـا واصـفاً ربـه بجهـل لـم يقـدر الله حـق قـدره

كيـف يفـوت الإلـه علمـه بسـر مخلوقـه وجهـره

وهـو محـيط بكـل شـىء وكلـه كـائن بـأمره

الباب السابع

فى إقامة البرهان على أن النفس الناطقة حية بعد مفارقة الجسد

النفوس ثلاثة: نباتية، وحيوانية، وناطقة: فأما النفس النباتية والنفس الحيوانية فلا نعلم خلافاً فى عدمها بعدم الجسم وإنما وقع الخلاف فى النفس الناطقة وهى العاقلة المميزة؛ فزعم قوم أنها تعدم عند فراقها الجسم كعدم النباتية والحيوانية؛ وقال قوم إنها باقية حية لا عدم لها؛ وهو مذهب سقراط؛ وأرسطو؛ وأفلاطون وسائر زعماء الفلاسفة وعلى ذلك تدل الشرائع كلها؛ وأنا أذكر جملة من البراهين الفلسفية على بقائها لأن الشرعية لا تليق بهذا الموضوع.

البرهان الأول: ميل الإنسان إلى الشهوات الطبيعية؛ والأهواء واللذات الجسدية تمنعه من تصور الحقائق وقبول المعارف وتكسب ذهنه بلادة؛ وإقلاله من ذلك يفيد ذهنه حدة ويعينه على قبول المعارف وتصور الحقائق؛ فدل ذلك على إذابة الطبيعة للنفس الناطقة وأنها كلما انسلخت منها كانت أكثر تمييزاً؛ وأوضح معرفة؛ فينتج من هذه المقدمات أن تكون عند الموت أصح تمييزاً؛ وأبصر للحقائق لانسلاخها من جميع المادة ولا يكون التمييز والتصور إلا لحىّ فالنفس إذاً حية بعد الجسم.

وقد وافق هذا البرهان الفلسفى من نصوص شرعنا قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ

حَدِيدٌ﴾ [ق:٢٢]؛ وقول نبينا[١] عليه السلام: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**».

البرهان الثانى: كل موجود بالفعل من الأشياء الطبيعية فقد كان موجوداً بالقوة. وكل ما كان موجودا بالقوة ثم وجد بالفعل يخرجه إلى الوجود شىء آخر هو موجود بالفعل، كالماء الذى هو بارد بالقوة ومخرجه إلى الحرارة بالفعل النار التى هى حارة بالفعل، وهذا اضطرار إذ لا يصح أن يكون موجد الشىء نفسه ولا يصح أيضا أن يخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ما هو موجود بالقوة؛ فانهما قد تساويا فى العدم فكل واحد منهما مفتقر إلى موجد وإذا استحال الأمران صح أن مخرج الشىء من القوة إلى الفعل لا يكون إلا غيره ولا يكون إلا موجوداً بالفعل فإذا ثبت هذا قلنا: إن بعض الأجسام حى بالقوة لم يصر حيا بالفعل فمخرجه إلى الحياة جوهر آخر غيره حى بالفعل، والجسم إنما يصير حيا بمقارنة النفس له، فالنفس إذاً حية بالفعل وما هو حى بالفعل لا يعدم الحياة، فالنفس إذاً لا تعدم الحياة.

البرهان الثالث: نفوسنا الناطقة إنما تفتقر إلى الحواس الجسدية ما دامت عارية من الصور العقلية فإذا حصلت فيها صورة من الصور العقلية لم تحتج إلى استعمال الحاسة التى كانت تتوصل بها إليها، فدل ذلك على أن للنفس الناطقة استقلالا بذاتها تستغنى به عن الجسم وأن أعضاء الجسم إنما هى آلات لها تلتقط بها معارفها فأنتج من ذلك أن

---

(١) بل هو قول على - كرم الله وجهه.

النفس الناطقة إذا تجوهرت وحصل لها العقل المستفاد لم تحتج إلى التعلق بالجسم.

البرهان الرابع: نفوسنا تجد الأشياء الهيولانية مصورة فى ذواتها عند مغيب الأشياء المصورة عن حواسنا، وكذلك نرى الأشياء فى حال نومنا، وما تراه نفوسنا من ذلك فى حالى اليقظة والنوم إنما هى صور مجردة من هيولاها فثبت بذلك أن الصور لها وجودان: وجود فى الهيولى، ووجود خلو عن الهيولى، ولولا ذلك لم تتمكن نفوسنا أن تجد صورة لا فى هيولاها، وإذا ثبت ذلك لم يستنكر وجود الإنسان بعد الموت صورة مجردة من الهيولى ولم يمنع من ذلك مانع.

البرهان الخامس: نجد الإنسان بالمشاهدة يبدأ طفلا لا يعلم شيئا ثم لا يزال كلما نشأ يترقى فى المعارف وتكثر المعقولات فى نفسه حتى يصير فيلسوفا حكيما فلا يخلو ما يستفيده من التمييز والمعرفة أن يكون من قبل جسمه فقط أو من قبل نفسه فقط أو من قبلهما معا، فإن كان من قبل جسمه فيجب أن يكون الإنسان مهما ضخم جسمه وكثرت مادته كان أشد تهيؤاً لقبول المعارف، وكلما ضؤل وقلت مادته كان أبعد عن قبول المعارف، ونحن نرى الأمر بالعكس من ذلك لأنا نرى من به السل والذبول ينقص جسمه كل يوم وذهنه باق على كماله إلى أن تفارقه النفس، فيبطل بهذا الدليل أن يكون ذلك من قبل جسمه بنحو هذا الدليل يبطل أن يكون ذلك من قبل نفسه وجسمه معا، فإذاً ما يستفيده الإنسان من التمييز والمعارف إنما هو من قبل النفس فقط، ولا حظ فى ذلك للجسم أكثر من أنه آلة لها بمنزلة الآلات للصناعة، ولا يصح وجود

التمييز والمعارف من موات وإنما يصح وجودها من حـــى، فـــالنفس إذاً حية بالطبع لأن فى طبعها قبول العلوم والمعارف، والجسم موات بالطبع إذ ليس فى طبعه قبول شيء من ذلك؛ فبان بالبرهان أن الإنسان مركـــب من جوهرين: أحدهما: حى بالطبع وهو النفس. والثانى: مـــوات بـــالطبع وهو الجسم، وأنهما لما افترقا زال ما عـــرض لكـــل واحـــد مـــن قبـــل صاحبه[١]، فالنفس إذاً حية بالطبع ميتة بالعرض، والجسم ميت بـــالطبع حى بالعرض، فإذا انفصل كل واحد منهما من صاحبه خلـــص للجســـم الموت المحض الذى هو طبعه، وفارقته الحياة العرضـــية التـــى كـــان استفادها من النفس، وخلصت للنفس الحياة المحضة التى هـــى طبعهـــا وفارقها الموت العرضى الذى كان عرض لها من قبل اســـتغراقها فـــى الجسم.

البرهان الســـادس: النفس الناطقة تناقض النفس الحيوانية؛ لأنهـــا ترغب فى كسب الفضائل واطراح الرذائل، وتزهد فى اللذات الجســـدية، وترغب فى اللذات العقلية، والنفس الحيوانية بضد ذلك ولـــذلك ســـميت بهيمية، فإن كان لائقا للنفس الناطقة بعد فراقها الجسد ولا لها حياة أخرى تجنى فيها ثمرة ما كانت فيه تسعى وعليه تحرص، فالنفس الحيوانيـــة إذاً أشرف من الناطقة، وما تأمر به النفس الحيوانية مـــن الاســـتغراق فـــى الشهوات هو الصواب والعقل، وما تأمر به النفس الناطقة هـــو الخطـــأ والجهل، وهذا قلب للمعقول وعكس لما تقتضيه الحكمة.

---

(١) يعنى حياة عرضية للجسم بإشراق النفس عليه، وموتاً عرضياً للـــنفس باتحباســـها فـــى الجسم.

البرهان السابع: كل شيء مركب من بسائط فإنه ينحل إلى بسائطه والإنسان مركب من شيئين: روحانى، وجسمانى، ونحن نرى الإنسان إذا مات لحق جسمه بجسمانى مثله، فكذلك روحانيته يجب أن تلحق بروحانى مثلها، وقد صح بما قدمناه من البراهين السالفة أن ذلك الروحانى هو الذى يفيد جسمه الحياة وأنه حى بالفعل، فهو إذاً حى بعد مفارقة الجسد لا يعدم الحياة.

البرهان الثامن: معنى الحياة الجسدية عندنا هو مقارنة النفس الجسم واستعمالها إياه، ومعنى الموت مفارقة النفس إياه وتركها استعماله وقال من زعم أن النفس هالكة بهلاك الجسم: "معنى الحياة أن تكون النفس ذات حس، ومعنى الموت أن تعدم الحس" فنسألهم عن الحس الموجود للنفس طول مقارنتها للجسد: "هل هو ذاتى لها أو عرضى؟" فإن كان ذاتيا لها بطل أن تعدم الحس بعد مفارقتها للجسد، وإن كان عرضيا فلا يخلو أن يكون استفادته من الجسم أو من جوهر آخر مصاحب لها. فإن كان الجسم هو الذى يفيدها الحس وجب أن لا يعدم الجسم الحس إذا فارقته النفس، وهذا ضد ما نشاهده من حالها وحال جسمها فإن كانت النفس إنما ستفيد الحس من جوهر آخر روحانى متصل بها وجب أن نسألهم عن ذلك الجوهر الآخر هل هو حساس بذاته أو بجوهر آخر أيضاً؟ ويستمر ذلك إلا مالا نهاية له، وما لا نهاية له بالفعل محال، فثبت أن النفس حساسة بذاتها وجوهرها، وما كان حساسا بذاته وجوهره بطل أن يعدم الحياة فالنفس إذاً حية بعد فراق الجسم وقد استدل الحكماء على

بقاء النفس الناطقة بأدلة كثيرة غير هذه وفيما ذكرناه منها مقنع، وبـــالله التوفيق.

تم الكتاب بحمد الله وعونه وتوفيقه

والحمد لله وصلاته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلامه

انتهى

قام بالتصحيح

مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي

وتحقيق التراث والتصحيح والمراجعة

ت:٥٤٥٩٧٥٠ محمول:٠١٠٩١٢١٩٥٠

القاهرة- مصر

فهرس الكتاب


من تراث الكوثري
من تراث الكوثري
من تراث الكوثري
من تراث الكوثري
من تراث الكوثري